二十世纪西方哲学译丛

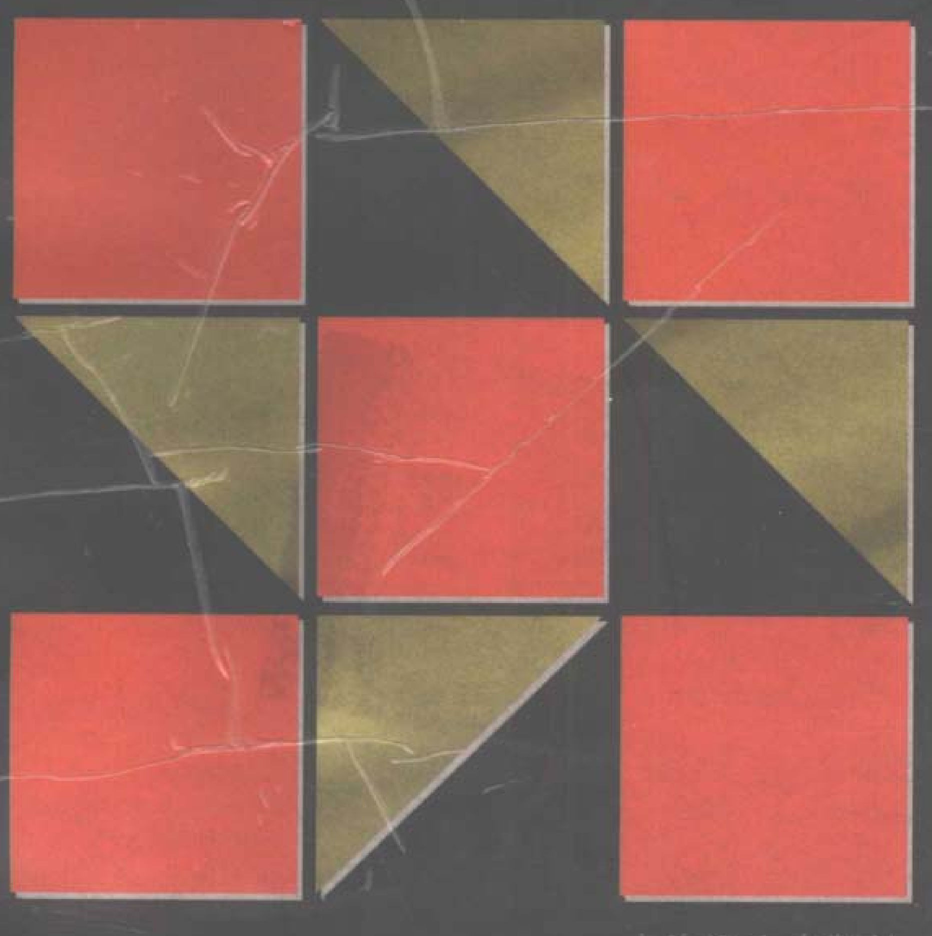
结构人类学

第二卷

Structural Anthropology

〔法〕克洛德·莱维-斯特劳斯著

俞宣孟 谢维扬 白信才 译



上海译文出版社

Claude Lévi - Strauss
STRUCTURAL ANTHROPOLOGY
Basic Books, Inc., Publishers New York, 1996 年版

图字:09 - 1995 - 058 号

结构人类学(第二卷)

[法]克洛德·莱维 - 斯特劳斯 著

俞宣孟 谢维扬 白信才 译

上海译文出版社出版、发行

上海延安中路 955 弄 14 号

全国新华书店经销

上海长阳印刷厂印刷

开本 850 × 1168 1/32 印张 13 插页 2 字数 296,000

1999 年 11 月第 1 版 1999 年 11 月第 1 次印刷

印数:0,001—5,000 册

ISBN 7 - 5327 - 2230 - 9/B·101

定价:21.90 元

译 者 的 话

1958年莱维-斯特劳斯出版他的第一部《结构人类学》时，似乎没有打算继续出第二卷，因为当时并没有标明“第一卷”，这是在1968年再版时标明的。这部“第二卷”出版于1976年。可见自“第一卷”发表以后，作者在这一领域的研究不断取得成果，正所谓是欲罢而不能了。

作者收入“第二卷”的这些文章，从时序上说，并非全部写于“第一卷”那些文章之后，从选题上看，有几篇文章的方向是与“第一卷”相同的，如，关于社会组织、神话和礼仪的那几篇。但是，我们决不能就此而认为“第二卷”只不过是对“第一卷”的量的扩充，或者拾遗补缺。相反，《结构人类学》第二卷表明自己是有鲜明特色的。首先，它对结构主义的方法论原则进行了深入的阐述。如在“无文字民族的宗教比较”一文中，莱维-斯特劳斯提出了对神话进行结构分析的三条原则。又如，在回答对他的一种批评意见的“模型观念的意义及运用”一文中，莱维-斯特劳斯强调了结构主义的分析方法应当从经验事实上升到逻辑的层面。另一方面，他又在“结构与形式”一文中划清了结构分析与形式主义的界限，指出形式主义把形式和内容对立起来，它着意于从内容、素材中抽出形式，而把内容、素材当作是被剥夺了重要价值的残余；与之相反，结构主义则拒绝将具体事物与抽象事物相对立，内容、素材直接就是在结构中的，或者说，结构本身就是内容等等。这些论述对于第一卷来说都是有了拓展，两卷一

起为我们提供了一幅比较完整的结构主义理论的图景。

其次,《结构人类学》第二卷涉及的论题范围要比第一卷广泛得多。它讨论了现代的文学、艺术,都市生活中人的境况;讨论了从文艺复兴、19世纪到当代的三种人文主义精神的特征;也讨论了有关对殖民主义时代的历史的评价问题;关于文化的差异性与统一性,以及人们关于进步的观念,等等。由于莱维-斯特劳斯依托着他研究人类学的基础,他对现实生活中广泛的社会、文化问题表达了自己独创的见解。例如,针对人们将绘画中的立体主义归属到结构主义中的倾向,他指出了这两者间的重大差别。他认为,结构主义除了作为一种人文主义的特点外,它还是直接面对自然的;但是立体主义绘画却把自己化成一堆破碎的图画密码,成了一种第二手的对自然的解释,立体主义的风行实际上是与一种从复制品获得快感的虚假的欣赏口味有关。立体主义绘画理论以为,既然自然有其规律、艺术作品有其结构,那么摹仿、追随这种规律、结构便可创作艺术作品;针对这种观点,莱维-斯特劳斯指出,"事先就对艺术成果作彻底全面的思考是不可能的"。立体主义的问题恰恰在于,经过他们分解、组合的自然是一个被窜改了的自然。莱维-斯特劳斯郑重指出,艺术的前途在于重新接触自然。莱维-斯特劳斯对于立体主义绘画的不屑一顾是不予掩饰,人们是否能接受他的这个观点,要看各人的决定。然而我们愿意在此指出一点,对一种社会生活中的现象发表看法,可以凭直觉,也可以依托于某种基础的社会科学理论。一般来说,有所正确依托的比起直觉的观点要理性和深刻一点。莱维-斯特劳斯是从结构主义与立体主义绘画理论的区别进而论说立体主义绘画及其理论的得失的。他的见解比起那些对立体主义绘画任意解说、甚至在它面前茫然失措的状况来说,更显得持之有据。我们指出这一点,恰恰是因为,在

日常生活中，人们评说一种社会现象时常常是凭直觉的，这只能是一种“意见”。当社会现象比较复杂、尤其是在新事物层出不穷的时代，缺乏深刻的社会科学基础理论，意见便汇成一片“嘈杂”。事实上，社会科学领域也有它的基础理论，它与自然科学的基础理论功效上有所不同，然而对于人类的社会进步来说却是同样重要的。

莱维-斯特劳斯关于不同民族价值的多元性及其合理性的论述也是一个很好的例证。他回顾了近代殖民主义和资本主义的历程，认为不发达社会并不是它们自己造成的；正是它们这些社会在16至19世纪直接或间接的毁灭，才使西方的发展成为可能。这里，他运用马克思主义关于剩余劳动价值的学说，得出了殖民化的过程是西方的机械文明通过对手的毁灭而实现自己的观点。并且认为，无论是从历史上讲还是从逻辑上讲，殖民过程都是先于资本主义的，而资本主义制度不过是把西方人原本用来对付土著居民的一套用来对付西方人而已。他反对马林诺夫斯基的看法，即认为“发展”是“一种较高级和积极的文化对于一种较简单、较消极的文化撞击的结果”。他的这些观点也是对把强者战胜弱者视为合理的社会进化论的反对。我们注意到，他得出上述那些观点，决不是仅仅出于他对殖民地民族和人民的一种同情，而是基于他对那些地方人民的生活习俗、文化价值的长期的考察研究，认识到了那些地方人民的生活方式对于整个人类社会的发展所具有的意义的结果。与导致他提出上述观点有关的一个重要的、带有基本理论性质的问题就是关于“进步”的看法。他以人类社会的历史、尤其是史前史的情况为例，说明人类社会的进步其实并不像人们想象的那样是必然的和直线式连续的，而是突变式的，而且突变也不是在一个方向上的，这种突变的积累和结合才导致了进步。既然突变不是在一个方

向上的，进步本也不该只有一个方向，而在某一进步方向中的人总容易把不同于自己方向或相反方向的进步当作是静止不前。进取的文化与静止的文化之间的对立是由观察者所依的参照系和焦点的不同而造成的。这种理论看似有相对主义之嫌，其实不然。相对主义是要把各自差异的文化或发展方向孤立地当作是绝对合理的东西，并且否认它们之间有统一和结合的必要性，而莱维-斯特劳斯在肯定不同民族文化和发展方向多样性这个事实的时候，是为了说明，正是因为差异的多样性，它们之间得出一些难得的组合的可能性就大些，目的是为了追寻组合后的统一性。用他的话来说就是："文明意味着具有最大的多样性的文化之间的共存，甚至文明就是这种共存本身。世界文明就是保持其各自独创性的诸文化之间在世界范围里的结合。"

以上这些例证说明，莱维-斯特劳斯立足于对人类学的研究，已经涉足于对人类社会生活的许多领域并提出了自己的见解。《结构人类学》第二卷因此更具有作为一种普遍的社会科学的特点。这里我们感觉到，在社会科学领域里，一种基础性的理论研究和关于实际社会生活的应用性研究之间的关系。一般来说，基础性的研究为应用性的研究开阔眼界和思路。莱维-斯特劳斯正是凭借他对人类学这一专门领域的深人研究，才对一些普遍的社会生活领域的理论和实际问题提出了具有独创性的观点。

事实上，今天，人们不仅把结构主义当作是一种普遍的社会科学来看的，人们也把它当作是一种普遍的哲学思潮来看的。从上一世纪中叶起至今，西方世界的哲学派别林立。这个现象的大背景从学理上说依然要追溯到黑格尔哲学的解体。黑格尔肯定，包括人类社会和人类自己在内的整个世界是服从于某种规律的，这种规律被称作绝对精神，人们通过追寻以普遍概念的

逻辑运动表示出来的绝对理念自身的展开过程,是可以把握这种规律的。后来这种哲学由于其独断论和缺乏实证性的特点,被人们当作形而上学而摈弃了。然而问题在于,难道冥冥之中就没有什么我们人类还没有认识、但却左右着世界的东西或作用吗?难道我们人类禁得住自己不去超出感觉和经验的世界去探寻那种作用吗?从语言学和人类学的研究中发展出来的结构主义,也同现代西方其他哲学流派一样,包含着对上述问题的一种回应。它从神话、亲属关系、社会组织、宗教仪式等等人类有意识的活动中滤取其无意识的方面,并从中抽取出组成上述社会现象的一般的因素,把各种实际的社会现象看作是这些因素的可能的组合的实现,而只要人们能完整地找到这些因素,它们的全部可能的组合是可以用数学的方法逻辑地排列出来的。莱维-斯特劳斯大体上就是以这套思路来解释人类社会的各种现象的。在"第二卷"中,莱维-斯特劳斯除了强调他的这一方法得益于语言学家索绪尔的理论,尤其是关于音位学理论之外,还流露出受到当代自然科学的影响,这主要是指物理学中的相对论以及或然性概念等。他甚至说:"我们将寻求构成一种十分不同于爱因斯坦的相对论,它既适用于自然科学又适用于社会科学。"

以上这些只是对《结构人类学》第二卷的特点所作的粗略描述,它的许多精深论述无法在此逐一列举,当由读者自行评述。正是由于这些特点,《结构人类学》第二卷不仅对于想要全面把握结构人类学的读者来说,是一部必不可少的著作,对于关注当代西方哲学思潮的读者来说,也是一部重要的参考书。

本书中译本的顺利出版,首先当感谢赵月瑟女士的张罗策划,还有洪伟先生的拨冗相助。此外,以前曾有黄锡刚、陆晓禾贤伉俪的选译本《结构人类学》(文艺出版社),为我们提高译文

水平提供了参考。由于本书是由三位译者分工译出的，后虽经共同校读，一致了专有译名，也力求在风格上趋于统一，恐终有疏漏之处，切望识者批评指正。

译　者

1998年春节

作　者　序

《结构人类学》第1卷出版已经15年了，本书所信奉的观点仍然一如既往，正是这一观点，把在第一卷出版前后写的一些文章贯串成现在的第2卷。其中有些文章是用法文写的，其余的则直接用英文写成，这些文章今天几乎都找不到了。这些文章的选择与编排，是为了让不熟悉现代文化人类学问题的读者对此有一个概括的了解；通过把一些代表性的例证收集进这部单卷本著作的办法向他们介绍结构人类学是怎样处理这些问题并尝试解决这些问题的。

第一部分专门讲述这门学科的过去与将来，划定人类学的领域并就其中产生的问题提出适当的见解。

第二部分则是通过例证来说明一种方法，用以克服与社会组织和涉及亲属制度各种态度有关的理论上的和实际上的困难。

第三部分是最深入的。在这里我所讨论的领域，是过去20年里我最为关心的：即神话与仪式。我是想从理论上分清结构主义和形式主义。我用了一些具体的例证来说明：一部神话的多种变体，或表现为互不相同的几部神话，何以能够归纳为同一系列变化中的许多阶段，恰如在相同或不同民族中相应的仪式所能归纳的那样。最后，我说明了神话演变为传说、传奇故事或政治意识形态的情况。

第四部分简要地评论了我们当代诸种社会在许多方面——

文学、美艺术、都市生活——所面临的问题。有较多笔墨集中于人类科学和社会科学的教学和研究的组织工作、以及某些老是被误解和低估的障碍问题，这些障碍阻挡了我们所谓的进步。

这本集子的最后部分是一篇写得最早的文章，该文发表于1952年，并且重印了数次，但是收在这里的是修订过的版本。此文的视野广阔，它一方面考察了人种和历史的关系，另一方面讨论了关于自然和进步的意义的问题，故以此作为结论。

对结构人类学所作的最时髦的批评是，它的假说是不能被“证伪”的。可是这一标准只适用于那些全面建立起来的科学，人类学还没有达到这个阶段。任何非生命或自然科学，要是它们在几百年的发展过程中，因这种批评而固步自封，那么就不可能有现在这样的成熟。

甚至我们还可以怀疑，这一“证伪性”标准是否真能适用于诸种人类科学。因为它们在认识论方面的地位与非生命或自然科学所标榜的完全不相像，那些科学有一个特点，即它的和谐一致性，这种和谐一致性在有当代研究水平的研究人员中起着支配作用。但是我们所说的诸种人类学科的情况就不同。就人类学科而言，关于这种或那种假说的有效性问题很少讨论，甚至不去讨论，所讨论的倒是怎样去选择蕴含在这种假设中的某种层面的参照系，而不会选择可能有利于其对立面的另一个层面。

如果结构人类学家们被告知：“你们对这种现象或这组现象的解说，并非是针对这些事实的最佳说明，”这是极为罕见的。更多的情况下，他们会被告知：“你们分解这些现象的方法是我们所不感兴趣的，我们选择了另一种分解的方法。”人类科学的主题是人，可是对他自己进行研究的人，当他从事人类科学研究时，当由他自己来规定自己的时候，总会受到他本人的偏好和偏见的干扰。关于人，我们所感兴趣的内容并不是由科学决定的，

而是源自于并将总是源自于彻底的哲学层面上的选择。

所以,我们必须认识到：诸人类科学的假说是不能被证伪的,现在不能、永远也不能。在这个领域,一种假说从来也不会是真,因此它也不能是假。还是让我们说,在诸人类科学(因而也是在人类学)中,一种假说只具有相对的价值,因为我们承认,如果这种假说比那些假说成功地说明了更多的事实,那么它便可取而代之。这也就是说,其价值延续到另一个人在同一方向上迈出了新的一步时为止。这样,把结构人类学与其先驱者及有一天会取代它的那些假说联系在一起,这是理所当然的。

结构主义为诸人类科学提供的认识论模式的价值,是迄今我们所知的那些模式所不能比拟的。结构主义在所展现的杂乱无章的事物中发现了一种统一性和一致性,这是单纯描述所不能揭示的。在许多地方,它又很简洁,只有少量的原理、定理和法则,并且已经证明为是富有成效的。但是,结构主义并不自诩包容了真理。我们可以满意地说,事情在今天比昨天更清楚了。同时,它希望,当它被他人所超越后,它所作出的努力已经为诸人类科学的进步作出了贡献。它知道,由于这门研究的性质使然,所以很难想象其进步会有终期。它还知道,只有在遥远的将来,我们才能对那时使用的那些假说(如果这一天终于到来的话)加以证明或证伪,那时自然科学应该有了一个根本性的基础,而这一前进方向我们现在还只是模模糊糊地感觉到。

克洛德·莱维-斯特劳斯

英译者序

我要感谢希什·瓦格,他和我合作做了大部分的翻译,以及巴雷·帕维特,他协助我完成了最后阶段的工作。我也要感谢弗朗西斯·列维和J.鲍威尔,他们在我有需要的时候提供了帮助。

莱维-斯特劳斯教授不厌其烦地为我搞清我感到不明白的地方,给予我耐心的协助,对此我也深表感激。

目　　录

第四部分　人文主义与人文学科

图表目录

第一部分

综　　论



第一章　人类学的范围[1]

主席先生，
我亲爱的同行，
女士们和先生们：

1 年多以前，即 1958 年，法兰西学院决定设立一个社会人类学讲座。这门科学对于那些被我们称作是迷信的思想形式是如此关注，以至我相信我在此也许会被允许首先对于迷信表示一种敬意。唤醒被隐匿的过去，并将之像一个坐标一样运用于现时的维度上，而这样做是希望发现某些意义，借助于它们，人自己现实中的对立的两面——历史的一面和结构的一面——将千年难逢地互相符合，这难道不像是一种神话吗(神话在我们的研究中是有举足轻重的地位的)？在这个我会涉及神话的所有特征的场合中，我是否也被允许以神话为样板来作这个演讲，也就是从某些过去的事件中来探究已给予我的那些荣誉的得失？我亲爱的同行，你们听我演讲的这个日子——它靠近由于毕达哥拉斯数学、化学元素周期表和水母对称律而闻名的数字 8 神秘再现的那个日子——证明 1958 年的那个创立社会人类学讲座的计划恢复了一个传统，而这个传统是本演讲者，即使想要摆脱，也是无力摆脱掉的。

在你们最初作出决定之前 50 年，詹姆斯·乔治·弗雷泽爵士就在利物浦大学作了世界上第一个被冠名为“社会人类学”的讲座的就职演说。再往前 50 年，即 1855 年——仅仅一个世纪多

以前，弗朗兹·博阿斯和埃米尔·杜克海姆诞生，此二人在后人看来，即使不是我们今天所知的人类学的创始人，至少也是其主要的建设者(其中一人生于美国，一人生于法国)。

在这里重提这三个值得纪念的年份和这三个名字是适当的。就弗雷泽和博阿斯而言，他们的纪念日和名字使我有机会——但愿是简短地——来验证社会人类学中应归功于盎格鲁-萨克森思想的所有方面，以及我个人应感激这一思想的方面，因为我最初的工作就是在与其密切的合作中构思和完成的。但也不必惊奇杜克海姆在这个讲演中占有很重要的地位：是他使得法国对于社会人类学的贡献的实质显现了出来，虽然其百年诞辰——外国有许多国家都极隆重地纪念了这个日子——在这里几乎无声无息，而且还没有任何正式仪式来注意它。[2]

我们能怎样来解释对于他的这种不公正(也是对于我们自身的一种不公正)呢？看来只能把这看作是一种令我们数典忘祖，甚至是使我们，用查尔斯·德雷米萨的话来说，“厌恶”我们自己历史的情绪的一个小小的后果；这种情绪使得社会人类学有“丢失”杜克海姆之虞，正如它已经丢失了戈比诺和德默耐尔一样。

然而，我亲爱的同行，你们中间同我一样怀有这些遥远记忆的人将不会反对我提到如下的往事，即在1935年前后，当我们的巴西朋友想对我们解释他们为什么会感到要挑选法国传教士来建立他们的第一批大学时，他们总是提到两个名字：第一个当然是帕斯图尔的名字，第二个就是杜克海姆的名字。

---

① 第一章最初作为社会人类学讲席的就职讲演由作者于1960年1月6日在法兰西学院发表。首次由法兰西学院出版，题为《M.克洛德·莱维-斯特劳斯教授1960年1月6日在社会人类学讲座的就职讲演》(巴黎，法兰西学院，1960，第31号)。

② 1960年1月30日在巴黎大学文理学院曾举行过一个纪念活动。

但是我们保持对杜克海姆的这些想法，还体现了另一种责任。没有一个人比马塞尔·毛斯——杜克海姆的一个学生，后来是他的继承人——具有更虔诚的敬意了。从 1931 至 1942 年，在法兰西学院，马塞尔·毛斯主持一个社会研究讲座。他在不幸的毛里斯·哈勃维奇家族的这些大厅里只待了如此短的时间，以至人们完全可以想象，当你创立一个社会人类学讲座时，你想恢复的正是毛斯的讲座。至少本演讲者得益于毛斯的思想的地方太多了，以至无法不欣赏这个想象。

毛斯的讲座冠名为“社会学”，这是因为虽然毛斯同保尔·里佛特一起一直在致力于使民族学成为一门独立的科学，但在1930年时还没有做到这点。但要证明我们的学说之间的连续性，只要回顾以下事实就够了，即：民族学在毛斯的学说中占据越来越重要的地位，而早在 1924 年他就呼吁“社会学”应在“人类学”中有“一席之地”；此外，如果我没记错的话，毛斯是第一个(在 1938 年)将“社会人类学”一词引进法语术语中的人。对于这些，毛斯即使在今天也是不会否认的。

即使在其最大胆的论述中，毛斯也从未感到他偏离了杜克海姆的方向。我们今天也许能比他更好地理解，他是怎样在不违背他屡次重申的忠诚的情况下，使其伟大先驱的学说简化、并使之更通俗易懂的。这个学说一直以其非凡的协调性、强有力的逻辑构架和它所展示的极广阔的探索前景令我们惊叹。毛斯的使命是完成和完善这个由尘世魔法般地化成于造物主之神迹的宏伟的架构。他不得不驱除许多仍在张牙舞爪的形而上学的幽灵，而整个架构也一度必须隐蔽起来，以全力抵抗辩证法的冷风、三段论的风暴以及悖论的电闪雷鸣……不仅如此，毛斯还针对别的危险捍卫了杜克海姆学派。

杜克海姆可能是第一个将这种对于特殊性的要求引入关于人的科学的学者。他因此在20世纪初开创了革新之路，而这使大多数科学获益，尤其是语言学。在人类思想和行为的任何领域，人们在辨认和分析现象，以及发现构成现象的关系在多大程度上足以解释这些现象之前，将无法提出关于性质和原因的问题。如果不首先知道这是什么，也就是说，尚未完全掌握其内部规定性，就不可能讨论一个对象，也不可能重建其产生和发展的过程。

但是，今天重读《社会学方法通则》(杜克海姆，1964)一书，人们不得不认为杜克海姆在运用这些原理时是带有某些偏向的。他论述这些原理的目的是要把关于社会的范畴建立成独立的范畴，但他没有注意这个新的范畴应提出与我们借以理解这一范畴的各个方面相应的所有各种特性。在坚持认为逻辑、语言、艺术和宗教是一些社会性的设计之前，等待那些专门的科学对组织模式和所有这些符码的不同功能进行彻底检验，以利于理解其相互关系的性质，这难道是不明智的吗？

尽管可能被指责为自相矛盾，但我们似乎觉得，在“完全的社会事实”这一理论中(其被如此称赞，但又如此未被充分理解)，完全性概念并不如毛斯在构想这一理论时使用的特殊方法本身重要。人们可以说，这是一个分层的概念，由各别的、然而是结合在一起的层面的总和所组成。社会的完全性不是作为一种假设出现的，它在经验中(即可由一个在观察水平上被掌握的例案)得到证明，而这必须是在严格定义的情景中，其中“社会及其制度的完全性……是处于动态中的”。但这种完全性并不排除现象的特殊性质，这些现象如毛斯在《礼物》(毛斯，1969)一书中所说的，仍然“同时是司法的、经济的、宗教的，以及甚至是审美的、形态学的”。这样，完全性最终是在于所有这些层面之间

的相互功能关系的网络中。

毛斯所采取的这种经验的态度，可以说明他何以如此迅速地克服了杜克海姆最初对于民族志调查所感到的厌恶。毛斯说，“值得考虑的是某一个岛上的美拉尼西亚人……”。相对于理论家，观察者始终将有最后发言权；而相对于观察者，土著人也有最后的发言权。而最后，在土著人——往往是其自身社会的观察者、甚至理论家——的理性化的解释下面，人们必须寻找出“无意识范畴”。它们，正如毛斯在其早期的一部著作中所说的那样，是“巫术的决定因素，正像在宗教、在语言学中一样”。这一深入的分析与杜克海姆的思想并无抵触(因为后者将要达到一个新的水平)，它是要使毛斯得以重建与其他关于人的科学的联系，这种联系在以往许多时候是被愚蠢地分割开的：与历史学的联系，既然民族志学者是在特殊性上建立其阵地；以及还有与生物学和心理学的联系，因为社会现象被认为“首先是社会的，但同时也既是生理学的，又是心理学的”。毛斯说，这足以使这种分析达到“肉体、灵魂、社会和一切事物融合一体”的境界。

这个多姿多彩的社会学是按照旅行者和民族志学者的描述来考察人的，而他们在或长或短的时间里分享着成果。它显示出他们乃是投入于他们自己历史的发展之中，并被安置在一个特定的地理空间里。毛斯说，它“作为原则和目标……需要意识到整个集团及其整个行为组合”。

如果说脱离现实是杜克海姆社会学面临的危险之一，那么毛斯还成功地为它抵御了另一个危险：机械论(automatism)。正是自杜克海姆之后——甚至在某些自认为是摆脱了他的学术影响的人中间，社会学成为轻率侵入历史学、心理学、语言学、经济学、法学以及民族志后的产物，社会学很高兴把它的处方加进这一掠夺的成果中。无论这涉及到什么问题，人们可以确信已

经得到了一个精心构想出的“社会学的”结论。

如果说我们已越过了这个阶段，那我们在很大程度上是有赖于毛斯和马林诺夫斯基（这两个名字须一起提及）。同时，他们（并且无疑相互间有启发）表明了在民族学科学中使用证据的意义是什么（毛斯作为理论家，马林诺夫斯基作为实验家）。他们是最先清晰地理解到仅有分解和分析是不够的人。社会事实是不能归约为分散的片断的：它们是由人激活的，而这个主观的意识之为这些事实的实在性的一个形式，亦如其为客观的特征一样。

正当马林诺夫斯基不妥协地推进民族志学者对于土著人生活和思想的参与时，毛斯则断言本质的东西“是整体的运动，是活生生的方面，是社会和人敏感地意识到他们自身及其相对于他人的情况的瞬间”。这一完全依据经验的和主观的理论综合为使最初的那些分析（其内容深人至无意识范畴）做到无一遗漏提供了唯一的保证。

毫无疑问，验证将仍然在很大程度上是虚构的。有些理论综合归根结底我们将无法完全认同，并且是由他人从其社会存在的诸因素中构成的，对于这些，我们将永远无法知道它们与我们所阐述的理论综合是否能完全重合。但是人们不需要走得那么远。只要那些理论综合（即使只是近似的）是从人类经验中产生的就足够了——并因此而心满意足。我们必须确信这点，因为我们是研究人的，而由于我们本身是人，所以我们有这种能力。毛斯在《礼物》中提出和解决问题的方法，使人们得以在两个主观性的交叉点上，看到关于人的科学在面对其对象的统一体时所能期望的最接近事实的真相。

让我们不要误会：所有这些看来是如此新颖，但它们已含蓄地包含在杜克海姆的工作中。他由于在《宗教生活的基本形

式》(1968)的第二部分提出了一个如此庞大和如此普遍性的宗教理论而经常受到指责，以至这一理论似乎是对澳大利亚人的宗教作了过分细致的分析，这种分析是在这一理论之先，并且——人们本来期望——为这一理论铺平道路。

问题是在于，如果在其开始时没有被迫将那些根据历史的和地理的证据都肯定是完完全全"他人"(并且不是合伙人或无可怀疑的追随者)的东西加到得之于他自己的社会的宗教表象上的话，杜克海姆其人能否达到这一理论。确实，民族志学家在进行田野工作时的方法就是这样，因为无论他想做到如何细致和客观，他在调查末尾所遇到的已经既不再是他本人，也不再是其他人了。通过把自己加到他人之上，他至多能够要求区分出毛斯称之为一般功能的事实的东西，而这些事实，他证明是更具有普遍性和实在性的。

就在这样完成杜克海姆所预见的东西的过程中，毛斯使人类学从虚假的二分法中解放出来；这种虚假的二分法是由像狄尔泰和施本格勒这样的思想家在自然科学解释和人文科学解释之间引入的。对于原因的探索，其结果总是会吸收一种经验，但这种经验却同时是外部的和内部的。著名的"视社会事实为事物"的规则相当于第一步，而第二步则是用来证明第一步的。我们已经能够看到社会人类学的创造性。社会人类学不是反对对于原因的解释和理解，但它揭示的是一个可能同时在客观上非常遥远、而主观上却非常具体的对象，而它关于原因的解释则可能取决于一种理解，这种理解对我们而言不过是证据的补充形式。一个如移情作用这样的概念会引起我们极大的不信任，因为它意味着非理性主义与神秘主义的混杂。从人类学家对补充证据的要求看，我们倒要把他们看作是在仿效工程师，也就是通过一系列理性的操作来构想和建造出机器的人。然而，证据必

须是有效的，而单凭逻辑的确定性却是不够的。能够获得“他人”的切身经验，这只是用来最终得到这一经验的可行的手段之一，对此自然科学和人文科学都会感到一种需要，而这种需要也许更多地是为了获得一种保证，而非证据。

那么，什么是社会人类学呢？

费迪南·德·索绪尔在导入作为尚待诞生的科学的一部分的语言学时，虽然没有为社会人类学提出一个专门的名称，但已差不多给出了它的定义，为此他替语言学保留了“符号学”(semiology)这个名称。他看出了语言学研究的对象是处于社会生活核心的符号的生命。不唯如此，当他把语言同“文字、哑语字母表、象征性礼仪、礼貌形式、军用信号等等”比较时，他难道没有预见到我们的信奉吗？没有人会否认人类学在其自身领域中至少包括了这些符号系统中的某一些，而人类学在其中还加入了许多别的系统，如神话语言、构成礼仪的口语和手语符号、婚姻规则、亲属制度、习俗性法以及经济交换的某些形式。

我们认为人类学是语言学尚未宣称属于它的那些符号学领域的真正的占领者，而这种状况至少在这些领域的某些部分，一直持续到人类学内部建立起专门的科学为止。

但是，这个定义必须从两个方面使其更加精确。

首先，人们会很快地承认，某些一直都在被引用的课题，已经归属于一些专门的科学，如经济学、法学、政治科学。但是，这些科学本身所针对的是同我们最接近的事实，它们因此而对于我们来说是格外感兴趣的。比如说，社会人类学对于它们的理解，或者是在其关联最少的表现上，或者是出自针对其最一般的表现的角度。根据这后一个观点，人类学若不同那些专门的社会科学密切合作，便将无所作为。但是这些科学离开了与人类

学家的合作，也不可能祈望得出一般的原理，而后者自己就能够提供相对完整的解释和概括。

第二个困难就更严重了。人们会问：对于社会人类学所感兴趣的所有现象，是否事实上都可以将其特征概括为符号呢？这对于我们最常研究的那些问题是非常清楚的。当我们思考某些信仰体系（如图腾主义）或社会组织的某些形式（单系氏族、双向的交表婚姻）时，我们所问的问题是"这究竟说明了什么？"要回答这一点，我们将试图把最初是在别的语言中被领会的制度翻译成我们的语言。

但是这对于社会现实的其他方面，如工具、技术以及生产和消费方式，是否也正确呢？在这些方面我们所关注的似乎是一些客观事物，而不是符号，即那个——根据皮尔斯的著名定义——"为某人而替换某物"的符号。那么，一把石斧替换什么呢？并且为谁替换呢？

在有一点上，反驳是有力的，它说明了为什么有些人不太愿意把同别的现象，诸如地理学和工艺学这样的科学有关的一些现象，包括在社会人类学的领域内。"文化人类学"这个术语便因此而适合于区分出我们研究的这一部分，并强调了它的独创性。

但是，众所周知（并且这曾是毛斯声称其有发明之功，而与马林诺夫斯基所见略同的问题之一），特别在我们所关注的社会里，同时也在其他的社会里，这些领域是极富意义的。从这个观点来说，它们已经是与我们有关的。

最后，那些激励我们调查的无止尽的目标会极大地改变它们的对象。孤立状态下采用的技术可能作为自然的事实、历史遗产或者人类需求与环境压迫之间的妥协的结果而出现。但是当人们把它们放到人类学企图建立起来的社会的总清单中时，

它们就有了新的解释，因为那时我们把这些技术看成了如此之多的选择的等价之物，它们来自每个社会似乎都会作出的所有可能的选择。（这是一种必须剔除其拟人性的合适的语言。）在这个意义上，可以想象，一把石斧可能就是一个符号。在特定的上下文中，以及对有能力理解其用处的观察者来说，它象征着别的社会可能用于同一目的的不同的工具。

因此，任何原始社会的即使最简单的技术，也表现出一个系统的特征，对这个系统可以按照更一般的系统来分析。各种技术可以被看成是每个社会——或者一个社会发展中的每个时期——被迫作出的有意义的选择的组合，而不管它们与其他选择是相容的还是不相容的。

在肯定其研究对象的象征性质时，社会人类学并未试图割断其与实在的联系。艺术——其中一切都是符号——使用物质媒介，这怎么成为可能？人们不可能在研究神的时候却忽视它们的形象，在研究礼仪时却不去分析由祭司构造和操作的对象与实质，或者在研究社会规则时却不依靠对与之相应的事物的分析。社会人类学不把它自己局限为民族学领域的一部分，它不把物质文化和精神文化截然分开。在其特有的观察中（对此我们将必须要予以明确），它对两者的兴趣是同等的。人们以象征和符号为手段进行交往。对人类学来说（它是人与人的一种对话），所有事物都是象征和符号，它们充当两个主体之间的媒介。

由于在对象和技术问题上的这一区别，同时也由于我们在对于意义的研究上的定见，我们关于社会人类学的概念使我们明显地离开了拉德克里夫-布朗，他曾竭尽全力地给予我们的调查以自主权，直至他于 1955 年去世。

根据这位英国大师的观点(它们永远是极其清晰的),社会人类学应是一门归纳的科学,它像这一类的其他科学一样,观察事实和提出假说,而这些假说可服从经验性的控制,以发现自然和社会的一般规律。它因此而与民族学区分开来,后者的意图是重建原始社会的过去,但其手段和方法却如此不可靠,以至社会人类学从中将一无所获。

当这个由杜克海姆对于传播(circumfusa)与往事(praeterita)的区分所激发的归纳的概念首次在1920年前后被提出时,它标志着对于传播学派泛滥的一种健康的反动。但自那时以后,“推测的历史”(如拉德克里夫-布朗不无轻蔑地称呼的那样)使它的方法更趋完善和精致,而这很明显是得益于地层的发掘、统计方法在考古学中的运用、花粉分析、碳14的运用,尤其是以民族学家和社会学家为一方、考古学家和史前学家为另一方之间的日益增长的合作。因此,人们有理由怀疑拉德克里夫-布朗对历史学的重建的不信任是否与科学发展的一个很快将过时的阶段是不相适应的。

另一方面,我们中有几个人对于社会人类学的前景所持有的观点,比那些由拉德克里夫-布朗的远大抱负哺育起来的人更稳重。他们所描绘的社会人类学,不是如在19世纪时被想象的那样的归纳科学的翻版,而是宁可把它看作是一种分类学,其目的是辨认和区分出类型,分析其组成部分,并建立起它们之间的相互关系。没有这一初步的工作(我们必须承认它只是刚刚开始),比较方法就有陷于停滞不前的危险。为比较而提供的资料,从历史学和地理学的角度看,要么就是它们之间如此近似,以至人们将不能肯定是在处理特定的现象;要么就是非常庞杂,结果使比较成为不合理的,因为把不可比较的事物拉到了一起。

直到最近这几年,我们一直以为波利尼西亚的贵族制度是

不久前引入的，只有短短几个世纪的历史，并且得力于外来征服者的一些小集团。但是，现在对美拉尼西亚至波利尼西亚的有机物遗存的剩余放射性的测定显示，这两个地区被占领时间的差异不像最初所相信的那么大。突然间，关于封建制度的性质和统一性的概念都必须修正了；因为，至少在世界上像由吉亚尔的出色工作所显示的那样的地区中，这样的制度是有可能在征服者到来之前就已存在的，而且封建主义的某些形式也可能在简单园耕社会中发生。

在非洲的伊费(Ife)艺术的发现——其与欧洲文艺复兴艺术一样精致和复杂，但可能要早三至四个世纪，并以被称为诺克(Nok)的文明而曾在非洲遥遥领先——影响了我们对黑非洲现代艺术形式及相应的文化的观点。现在我们试图把它们看作是更高形式的艺术和文明的已衰退的遗迹，并几乎是粗野的遗迹。

旧世界史前史的缩短，以及新世界史前史的延长——这是碳 14 使我们得以提出的假设——可以使我们得出结论：在太平洋两岸发展起来的文明，其相互间的亲缘关系比原先以为的要密切得多；同时也使我们在分别地考察它们时予以不同的理解。我们必须在处理任何分类或比较之前，检验这一类型的事实。确实，如果我们急于提出关于社会生活同质性的假说，并偏爱在任何方面、任何水平上都随时可以比较的幻觉，我们将忽略问题的实质。于是有一点将不被承认，即：为定义两个表面上相似的现象所要求的等价因素并不总是相同的，在数量上也不总是相等的。当我们自以为是地在制订关于社会性质的规律时，事实上我们只是在描写一些表面性质，或者是在同义反复。

借口没有充分的评估手段(除了近似地进行评估以外)而忽略历史的方面的做法，其结果是使我们满足于一种衰退的社会学，在其中现象脱离了它们的背景。规则和制度，状况和过程，

好像是浮动在一种真空中，人们在里面竭力张开一张薄弱的功能关系的网，并且完全沉浸在这一使命中。在其思想中建立了这些关系的人却被忘记了，他们的具体的文化被忽略了，再也不知道他们是从哪儿来的，也不知道他们是谁。确实，人类学不应急于把任何可以被称为社会的现象宣布为它自己的。埃斯皮那斯(Espinas)是另一位我们已不经意地淡忘了的大师，他问到被剥夺了生物学根基的制度是否同其他事物一样拥有相同的现实协同因素时，从社会人类学的观点来看，他的一番话无疑是正确的。他在1901年时写道："经营一个大型铁路公司完全不是一种社会的现实……军队也不是。"(第470页)

这个说法是过分了，因为在全面的社会学、社会心理学及其他专门科学的研究中，行政管理都是一个课题。但它帮助我们廓清人类学与那些先导的学科之间的区别。我们所研究的社会事实是表现于社会之中的，它们每一个都是**完整的、具体的和内聚的**实体。我们不会漠视如下事实：现存的社会是产生于史前史上的特定时刻和地球上的特定地点的人类经历了许多重大变化之后的产物，而有一条不间断的真实事实的链条使这些事实与我们可观察的事实联系起来。

埃斯皮那斯极为强调的自然秩序与文化秩序之间的编年的和空间的连续性(他使用的不是我们的语言，因此我们有时在理解他时感到困难)，还组成了博阿斯(Boas)的历史主义的基础。这说明了为什么人类学，甚至社会人类学，要巩固其与体质人类学的联盟，它们对于后者的发现是有点翘首以待的。

即使社会现象必须暂时被孤立起来，并被看作好像是属于一个特别的层次，我们还是非常清楚地知道：事实上，甚至在法则上，文化的产生对于人来说依然是一个谜。只要人还没有成功地在生物学水平上确定人脑的结构与功能的变化规律(而与

人脑相联系的文化同时是自然的结果和社会性的理解模式)，它便仍然是一个谜。与此同时，文化创造了对于解剖和生理两方面的变化的出现都是不可缺少的、主体间的环境，但是这种变化仅靠对个体的单独的了解是既不能定义，也不能研究的。

以上这种偏向于历史的陈述可能会使人吃惊，因为我们有时由于接近历史学，并在我们的研究中给予其并不重要的一席之地而遭斥责。对于它，我们不会过多地使用，但我们试图给它以应有的地位。我们只是相信，对于处于这一形成时期的社会人类学来说，最危险的莫过于一种无方法的折中主义了，它通过混淆不同的任务和捏合不同的计划，而企图装作是一门已建立好了的科学。

但是，在人类学中刚好是实验在观察和假设这两者之先。我们研究的小型社会的特质之一，就是每个这样的社会都因其相对的简单性和为解释其功能而必须的变项的数量的有限性，而构成一个完备的实验。但另一方面，这些社会是活生生的，而我们既无时间，又无手段对它们做点什么。与自然科学相比，我们既拥有一种优势，同时也忍受着一种不利：我们明知我们的实验已经建立了，但我们无法控制它们。因此，很自然地，我们便试图用模式或象征系统来代替它们，前者保存了实验的特征，但(与实验不同)我们能够对其进行操作。

然而，这样一种方法上的大胆，却被人类学家所实践的那种观察中的谨慎态度——人们几乎会说是奴性——冲淡了。他们长时间地离乡背井，置身于饥寒交迫之中，忍受疾病之苦，并时有陷入险境之虞；他们还放弃自己的习俗、信仰，成为亵渎行为的同谋而不再认为它们是有罪的；在这种情况下，他们没有了心智上的限制和着眼长远的动机，采取了一个异族社会的生活方

式。这些人类学家所做的是完整的观察，除此之外，便没有做更多的事了，这样确实会有一种风险，即观察者被其观察的对象所完全吸收。

在演绎的与实验的这两种方法之间的这种节奏的变换，以及我们总是在一种极端的和几乎纯化的形式下研究时体现的严格性，使社会人类学在知识的各个分支中具有鲜明的特征。它无疑是唯一将那种最具有个人性质的主观性用作客观证明的手段的科学。因为这确实是一个客观事实：同一个思想，当它将自己付诸经验并由经验而使自己模式化时，它就将成为思想操作的舞台，这种操作并不泯灭前者，但迟早会使实验转变为一个模型。这就使其他将逻辑的统一性——归根结底——建立在有些人的真诚和诚实的基础上的思想操作成为可能，这些人确实成功地使人信服，并能像寓言中的探险鸟那样说："我曾在那儿，这种事刚好发生在我身上。你会相信，因为你自己也曾在那儿。"

但是在理论和观察之间的这种持续的摆动要求对这两个方面始终区分清楚。对于回到历史的主题，我觉得似乎无论人们所指的是投身于静态之中或是动态之中，是致力于结构的秩序或是事件的秩序，其包含的正确成分是相同的。这种历史学家所讲的历史并不需要辩护。但是如果(如布劳代尔承认的那样)说：在一个短时段的旁边存在着一个长时段；有些事实是产生于一个统计的和不可逆转的时间，而其他事实则产生于一个机械的和可逆转的时间；在关于一个结构性的历史的想法里面没有什么能使历史学家感到震动的；那么这些并不是对前述论点的攻击。两者殊途同归，并且在一个导致不可预见的发展的、象征和符号的历史里面是没有矛盾的，即便其调动了有限数量的结构组合。在一个万花筒中，相同元素的组合总是产生新的结

果。这是因为在其中所提供的是历史学家的历史——即使仅仅是由于手指间的一弹而产生了结构的重组——而且相同组合重复出现的机会实际上等于零。

我们并不企图在其原始的形式上再度捡起在《普通语言学教程》[1] 中引入的区分共时序与历时序的概念。这是索绪尔学说的核心部分，而近代结构主义，以特鲁贝茨科伊和雅各布森为代表，已最坚决地与之分道扬镳了。此外近代的文件也表明，这位大师的思想有时也是由《教程》一书的编辑们强加和系统化了的。

对于《普通语言学教程》的编辑们来说，存在着两个事实范畴之间的绝对的对立：一方面，是语法、共时性、有意识性的范畴；另一方面，是语音学、历时性、无意识性的范畴。有意识的系统自己就是协调的；而无意识的深层系统是动态的和不平衡的，并同时由过去的遗产和尚未实现的未来的趋势所组成。

事实上，德·索绪尔还没有发现音素后面不同元素的出现。由于他断定结构是由完全经验性的观察的秩序组成的，他的立场间接地预示了拉德克里夫-布朗的立场；而事实上结构却是超出经验的。对于隐蔽的实在的这个忽略，使两人得出对立的结论。德·索绪尔似乎是否认结构在未被直接给予的地方的存在；拉德克里夫-布朗肯定这一点，但当他在没有结构的地方看到结构时，他使结构的强度与意义脱离结构的概念。

今天我们知道，在人类学中，如在语言学中一样，共时性可以像历时性一样地呈现无意识性。在这个意义上，两者之间的分歧已缩小了。另一方面，《普通语言学教程》假设了在语音(即

---

① 《普通语言学教程》，C. 巴利(Bally)与 A. 赛切海叶(Secfehaye)编著，与 A. 雷德林格(Reidlinger)合作(伦敦：P. 欧文[Owen]，1960)。

历时性)与属于言语(parole)的个体性之间以及在语法(即共时性)与属于语言(langue)的集体性之间的平衡关系。但我们从马克思那里知道,历时性也可以发生于集体性之中,并从弗洛伊德那里知道,语法完全可以在个体性内部得到。

无论是《教程》的编辑们或是拉德克里夫-布朗都没有充分理解,在符号系统的历史中包含着与结构化的不同水平有关的逻辑展开,而对于结构化的东西首先必须将其隔离出来。如果一个有意识的系统是存在的,它只能是从大量无意识系统——其每一个都同社会实在的一个方面或一种水平有关——中的"辩证的平均数"中产生的。然而,这些系统无论在其逻辑结构上或历史的从属性上都不一致。它们好像是被折射到一个临时的方面,而共时性从其密度中获得其一贯性;同时如果缺少这个临时的方面,共时性就会化解为一种稀薄的和不可捉摸的本质,一个实在的幽灵。

因此,人们可能不会鲁莽地认为,德·索绪尔教学中的口头表述是不会已经离开杜克海姆发表于1900年的那些意味深长的评论(第190页)很远的,而今天可把这些评论引述如下:"毫无疑问,与结构有关的现象较之功能性的现象多少要更稳定一些;但在两种事实秩序之间只存在程度的区别。结构自身是在发展的过程中产生的。……它不断形成,又不断失效;是生活达到了一定程度的统一性;而把它从它所由出的生活中、或从它所决定的生活中区分出来,便相当于分解不可分割的事物。"

的确,这就是我们所研究的事实的性质,它们引导我们去区分出它们中哪些是属于结构的秩序,哪些是属于事件的秩序。不管历史学的看法可能是何等重要,我们只能在适当的时候——在对那些甚至不总是在我们能力范围之内的东西(如同

放射性测量和花粉研究所证明的东西一样)进行长时间研究之后——达到这一点。然而,人类社会的多样性及其数量——还在19世纪末已有数千之多——使得它们对于我们好像就是呈现在当前似的。因此,如果我们通过从研究对象中获得某种提示,而接受一种转换的(transformational)而不是流动的(fluxional)方法,将不会令人吃惊。

关于转换的概念和关于在我们的研究中占有如此重要地位的结构的概念之间,存在着非常密切的关系。拉德克里夫-布朗在孟德斯鸠和斯宾塞的思想的启示下,将这种关系引进了社会人类学。他用它来指个人和人群在社会团体内相互联系的持久的状态。因而,对于他来说,结构是属于事实的秩序;其得之于对每一个特定社会的观察。这个看法无疑是出自关于自然社会的某种概念,但这个概念对古维叶来说或许已经是不可接受的。

今天,没有一个科学能够把它必须处理的结构仅仅看成是所有部分的偶然的配置。一个配置被结构化,只有在以下两个条件下:它是一个由内在结合力支配的系统;以及,这种在对孤立系统的观察中难以得到的结合力,由对于转换的研究揭示出来,通过这种研究,可以在表面上不同的系统中看到类似特征。正如歌德所说:

> 所有形式均属类似,而无一与别的一样。
> 由此它们的合唱指出了通往隐匿法则之路。

科学洞察力的这种凝聚对于社会人类学包括在其中的符号科学来说是非常重要的保证,因为符号和象征只有在它们属于由内在的蕴涵与排除的法则所控制的系统时,才能扮演其角色;

同时因为一个符号系统的性质应该是可以借助于替换而转换成另一个系统的语言，或者说是可转换的。这样一个概念可能产生于古生物学，这使得社会人类学怀着一个秘密的梦想。它属于人文科学，正如其名称已足够清楚地声明的那样。但是如果它顺从地与社会科学一起接受炼狱的煎熬，那是由于它在接受最后审判的关头，于自然科学的行列中尚未失去获得觉醒的希望。

让我们试用两个例子来说明社会人类学是怎样努力证明其计划的合理性的。

我们知道原始社会中乱伦禁忌实现的是什么样的功能。通过把姐妹和女儿——可以说是——抛出血缘团体，以及为她们指定来自别的团体的丈夫，这种禁忌创造了在这些最早可被称为社会团体的自然团体之间联姻的范围。乱伦禁忌因而成为人类社会的基础；在一定意义上，称它是社会。

为了证明这个解释的合理性，我们没有按照归纳的方法进行。现象是普遍地相互关联的，但在这些现象中间，不同的社会仍然发明了所有各种并非普遍的联系。对此，我们怎么能按归纳的方法去进行解释呢？而且，这不是一个事实的问题，而是意义的问题。我们向自己提出的问题是乱伦禁忌的意义问题（在19世纪则可能称之为它们的“精神”），而不是结果的问题，无论是真正的或想象的结果。于是便必须确认每一个亲属称谓体系及与之相应的婚姻法则组合的系统的性质。而这只有以作出补充的努力为代价才是可能的，也就是要精心推敲这些体系的体系，并将它们置入一种转化的关系中。从那时以来，除了继续将混乱的情况组织在语法——一种适用于所有可以想象的、建立和保持一种互惠性系统的方法的正规公式——的形式中，仍无所进展。

这就是我们目前所处的研究状况。那末，我们该如何着手回答下一个问题，即这些法则在人类社会整体，包括当代社会中的普遍性的问题？即使我们没有像澳大利亚人或美洲印第安人那样明确乱伦禁忌，它仍然存在于我们中间。但它是否仍然有同样的功能呢？有可能我们之所以喜欢它，乃是出于非常不同的理由，例如后来发现血缘婚姻有着有害的后果。也可能是——如杜克海姆所设想的——这种制度在我们中间已不再起实际作用，而只作为牢固地印人集体意识中的陈腐信念的遗迹存留下来。或者，也许我们的社会——在一个更大集团中的一个特例——并不像所有其他社会一样，其一致性及其存在本身都依赖于血缘家庭之间的关系网（无限制地生长成不稳定的和复杂的）？如果这样，我们是否只能认为，这种关系网的所有部分都是同质的，否则我们必须承认其结构的类型依环境和地区的不同而不同，以及在当地历史传统的功能上也是多样化的？

这些问题对于人类学来说是实质性的，因为对于它们的回答将决定社会事实的最内在的性质以及其可塑性的程度。但对此不可能通过借用约翰·斯图尔特·穆勒的逻辑来解决。我们不可能改变由现代社会根据技术的、经济的、专业的、政治的、宗教的和**生物学的**水平所预先设定的综合的关系。如果不是被强加的话，我们无法随心所欲地中断或重建它们，以希望发现对于这些社会本身的存在而言，什么是必不可少的，以及什么社会可以是不需要的。

但是我们本来可以在那些互惠性功能建立得最好的婚姻制度中将最复杂的和最不稳定的个案挑选出来。我们可以建立起它们的实验室模型，以确定它们是如何发挥功能的，如果这些模型能包容日益增加的个案。我们还可以使我们的模型变形，以期得到属于同一种、但更为复杂和更不稳定的类型的模型……

同时我们因此还可将由此得到的那些相互联系的系列，同在田野调查中可观察到的最简单的那些个案(例如，在以小孤立区为特征的地区)进行比较。通过从实验室到田野、从田野到实验室的反复来回，我们将试图在已知的和未知的两个系列之间插入一个中介形式的系列，从而填补它们中间的空白。结果，我们除了使一种语言精致化外，将一事无成(这种语言的单独的作用还有待于使其条理化，这正如所有的语言一样，并将以数量很少的规则来解释直至在当时看来仍非常不同的现象)。在缺少一种难以达到的事实真相的情况下，我们仍可能达到一种理性的真理。

与这同一类型的问题有关的，还有在另一种水平上处理的第二个例子。它仍将关注乱伦禁忌，但不再是在它们的常规的形式上，而是作为神话思想的一个主题。

易洛魁和奥贡魁恩(Algonquin)印第安人都有关于一个年轻姑娘遭到一个她相信就是她兄弟的夜间来访者的色情挑逗的故事。一切迹象似乎都指明了那个人就是罪犯——身体的外表、衣服、被抓破的脸皮等等，而一切也都证明了女主人公是品行端正的。在受到姑娘的正式指控后，这位兄弟揭露，他有一个同伴，或更确切地说，一个与其相貌酷似的替身；连接他们两人的关系是如此强大，以至当任何事故发生在他们中的一个人身上时，都会自动地传递到另一个人身上——衣服被撕破、脸被抓伤……为了使他心有疑虑的姐妹信服，这个年轻人当着她的面杀死了他的同伴，但与此同时，他也宣布了自己的死刑，因为他们俩的命运是连接在一起的。

牺牲者的母亲自然希望为她的儿子报仇；她是一个很有权势的女巫，是猫头鹰的女头领。只有一个办法可以使她迷惑：

由那个姐妹与她兄弟结婚,后者则装成被其杀害的替身。乱伦是完全不可想象的,以至那个老妇未能怀疑这个骗局。猫头鹰们却没有被蒙骗,他们声讨了罪犯,然而罪犯将成功地逃脱掉。

在这个神话中,西方听众很容易觉察出由俄狄浦斯传说确定的主题:为避免乱伦而采取的预防措施实际上使乱伦不可避免。在这两个个案中,由于最初产生时各自不同的角色被视为是同一的,所以都产生了一种感人的事件的转变。这是不是简单的巧合呢?——而不同的原因则解释了,在这里或在那里,同一个主题是被随意地一起被发现的。或者还有更深刻的原因来说明这种相似现象?在进行比较时,我们是否没有干扰富有意义的整体的一个片段呢?

如果是这样,易洛魁神话中的兄弟与姐妹间的乱伦就将构成对母子间的俄狄浦斯乱伦的变换。而使前者成为不可避免的那个偶然因素——男主人公的双重人格——将是俄狄浦斯的双重身份的变换,他被认为既是死了的又是活着的,既是受指责的孩子又是胜利的英雄。为了完成论证,人们将必须在美洲神话中发现一个斯芬克斯故事的变形,这是俄狄浦斯传说中唯一尚未找到的成分。

在这个特殊的个案中(这也是为什么我们要比对其他个案更优先地来选取它),证据确实是决定性的,因为正如博阿斯曾首先指出的(1891;博阿斯和亨特,1925),智力难题和谜语,是同谚语一起在北美印第安人中几乎完全消失了的样式。如果在美洲神话的语义框架中将发现谜语,那末这不会是由于偶然性的结果,而是一种带有必然性的证据。

在整个北美洲,只有两种毫无疑问属于土著来源的"谜语"情景可被发现:在美国西南部的普韦布洛印第安人(The Pueblo Indians)中存在着一个在仪式上扮演丑角的家族,他们向观众表

演谜语节目，而神话中则把这个家族描写成是由一桩乱伦婚姻产生的。另一个是，我们可以回忆起，在本文扼要介绍的那个神话中，那个威胁男主人公性命的女巫是猫头鹰的一个女头领；而正是在阿尔冈昆人中有一些神话，说到猫头鹰(或有时称是猫头鹰的先祖)问了一些男主人公必须冒死回答的谜语。由此可知的是，在美洲，谜语同样表现了一种双重的俄狄浦斯性格，其表现方式一方面是通过乱伦，另一方面则通过猫头鹰，而在它身上我们得以在变换的形式上看到了美洲的斯芬克斯。

因此，看来在被历史、地理环境、语言和文化分隔开的民族中，存在着谜语与乱伦之间的相同的交互关系。为了进行比较，让我们建立一个谜语的模型，用来尽可能好地表现其在所有不同神话中的稳定的特征，同时也让我们根据这样一种观点，即把它作为一个假定将不会有答案的问题来加以定义。在此毋需考虑这一说法的所有可能的转化形式，而让我们简单地，即通过一个实验，来倒装其措辞。这样倒装的结果便是一个未曾有过问题的答案。

这表面上是一个完全脱离了意义的公式。但是，很明显，有一些神话或神话片段从这个属于对称性倒装的结构中获得它们的戏剧性的力量。囿于时间太短，我无法详述美洲的例子，故我将仅提出下列两例。首先，重提佛陀因一名弟子未能问出所期待的问题而被认定的死亡；以及，离我们更近一点的，在关于圣瓶的故事中被重新设计的那个陈旧的神话，其情节取决于主人公在魔瓶前表现出的胆怯，他由于这是个魔瓶而不敢问“它是干什么用的”。

这些神话是独立存在的呢，还是，它们将被认为分别是一个更宽泛种类的一个品种，而俄狄浦斯类型的神话不过是这一更宽泛种类的另一些品种而已？通过重复相同的步骤，我们将试

图发现，一个组合的特征性因素是否以及在何种程度上，能够被归纳为其他组合的特征性因素的转换（在此指的就是倒装）。事情确实就是这样。我们从一个在性交方面行为失当的人物（因为他这样做直到乱伦的地步），接着却转到了一个贞节的、避免这样去做的人物身上；一个知晓所有答案的人物被一个甚至不知该怎样提问的无知的人物所取代。在这第二种类型的美洲版本中，以及在圣瓶故事中，要解决的问题是关于"荒芜土地"的问题，或者说是关于夏天被驱逐的问题。现在，所有第一种，亦即"俄狄浦斯"类型的美洲神话都提到一个永恒的冬天，而当男主人公解开谜语之后，他便驱逐了冬天，并因此带来了夏天。这样，在经过大量简化之后，珀西瓦尔（Percival）就好像是一个倒装了的俄狄浦斯——如果必须对希腊和凯尔特文献作比较的话，我们就不敢考虑这样的假说；但是在同一个人口中同时存在这两种类型的北美洲神话的语境中，迫使我们提出这种假说。

然而，我们的证明还没有完。一旦证明了在一个语义系统中存在着相同的一致关系——在贞节与"只答不问"和在一个乱伦与"只问不答"之间，就必然会同意，两个社会生物学的表述本身就与两个语法学的表述具有同类的关系。在谜语和乱伦的解决之间存在着一种关系，不是外在的和事实上的关系，而是内在的和理性的关系；而这确实就是为什么古代正统文明与土著美洲文明那样不同的文明能够各自独立地使它们组合起来。正如被解开的谜语一样，乱伦也组合起一些其意义仍然相互区分的术语：儿子与母亲组合，兄弟与姐妹组合。这与答案会出乎所有预料而成功地回复到问题的方式是相同的。

在俄狄浦斯神话中，与伊俄卡斯忒（Jocasta）的婚姻不是随意地出现在对斯芬克斯的胜利之后的。俄狄浦斯类型的神话（对此我们已经给出了确切的定义）总是暗喻着发现乱伦，从而

解决了一个主人公人格化的活生生的难题，除此之外，其各种结局也在不同程度上和不同语言中被重复。它们提供了在关于圣瓶的古老神话的一个倒装的形式里发现的同样的证明。隐语或他们自己也不知晓的亲缘关系的大胆组合引起腐败和发酵，自然力的释放——有人会想到德班(Theban)鼠疫——正如性生活中的阳萎一样(亦如无能进行计划中的交谈一样)，使得动植物的活力干涸。

相对于可能焕发起人们想象力的两个可能出现的情况——同样永久的一个夏天或一个冬天，前者放荡而导致腐败，后者纯洁却归于贫瘠——人类肯定会使自己宁可要均衡而有周期性的季节节律。在自然秩序中，后者所起的作用，就如同在社会中婚姻上的妇女交换和交谈时的话语交换，假如这两种交换都是出自坦率的交往的愿望的话；也就是说，没有诡计和恶意，并且首先是没有不可告人的动机。

至此我们只是粗略地勾画了一项证明的轮廓(在以后的讲演中还将更详细地谈到这项证明[①])，以此说明这个不变性问题，正如其他科学一样，社会人类学也企图解决这个问题，但它把这一问题看成是一个它始终在关注的问题的现代形式、——也就是人类本性的普遍性问题。

当我们为了得出我们的不变性而将经验资料代之以模型时(为此我们像代数学家研究方程一样进行抽象的运算)，我们没有背离了人类本性吗？我们有时已因此而受到指责。这种指责，对于那些懂得在一定时间内快捷地而自由地浏览具体事实

① 参看我的关于1960—1961年报告的讲演，《法兰西学院年鉴》1961—1962年，第200—203页。

并对这些事实保持苛刻的忠实态度的专家，影响是不大的。但我想提醒你们，在其真实的进程中，社会人类学只是对杜克海姆和毛斯安排的计划中的一个被遗忘的部分重新承担起责任。

杜克海姆在为《社会学方法的规则》第二版所写的序言中，驳斥了认为他不合理地将集体性与个体性区分开来的指责。他认为这种区分是必要的，但不排除未来“我们最终将会考虑一种完全形式化的心理学的可能性，它将成为个体心理学和社会学的一种共同的基础……”。杜克海姆继续说：“真正必要的可能是要通过对神话主题、传说、公众的传统和语言的比较，来探索社会表象是在什么方式上相互需要或相互排斥，相互融合或保持区别的……”他最后强调，这一研究在整体上属于抽象逻辑的领域。说莱维-布留尔(Lévy-Bruhl)本来将如何接近地达到这个目标是可笑的，他还没有选择将神话表象归之于逻辑的前厅，同时当他后来放弃前逻辑思维的概念时，他也还没有给出不可更改的区分。但是如果人们这样做了，他们可以说他只是将婴儿同洗澡水一起倒掉了而已，即他不承认“原始心智”具有他起初还认可的认知的特性，以及将“原始心智”整个都归人情感作用之中。

毛斯对杜克海姆的一种潜伏在社会真实之下的“朦胧心理学”概念更有信心，他使人类学的方向“指向对人们共同具有什么这一问题的研究，……人们通过符号来交往，……但他们只能有这些符号，并以这些符号来交往，因为他们有相同的本性”。

这样的概念(这也是我们的概念)可能很容易受到另一种形式的批评。如果我们的最终目的是达到某种普遍的思维与道德形式(因为《礼物》的结论是关于道德的)的话，为什么要把一种特殊的状况说成是我们所谓的原始社会呢？从任何社会开始，从理论上说，人们不应当达到同样的结果吗？这是我在结束这

个已经够长的演说之前想考虑的最后一个问题。

这一点由于如下情况就更有必要了：在听我演讲的人类学家和社会学家中间，有些人研究的是迅速变化着的社会，也许会对我似乎在原始社会问题上涵含的那些思想提出挑战。他们可能相信，被归之于这些社会的明确的特征只不过是幻觉，是我们对真正进行着的事实无知的结果；客观地说，这些是不符合真实的。

民族志调查的特性无疑是在变化，因为我们以前一向研究的那些未开化的小部落消失了，它们融合进了更大的共同体中，而在这些共同体中的问题趋向于与我们自身的问题相似。但如果像毛斯教导我们的那样，民族学应是知识的一种原始样式，而不是某些特别类型的知识的来源，我们就只能得出这样的结论，即民族学如今是以两种方式在进行：一种是在纯粹的状态中，另一种则是在稀释的状态中。一种严格的科学态度将不会谋求在民族学方法与其他方法混同的地方和民族学对象与其他对象混淆不清的地方来发展民族学。正因此这个讲座将致力于纯粹的民族学。这并不意味着民族学学说不能用于其他方面，也不意味着它对当代的社会不感兴趣；在某种程度上和在某些方面，当代的社会是与民族学方法直接有关的。

那么，我们对这些社会——它们虽然肯定不是原始社会，但却因为缺乏更好的词而被这样称呼——表现出明显偏爱的理由是什么呢？

第一个理由，让我们坦率地承认，是属于一种哲学规范。正如梅洛-庞蒂(Merleau-Ponty)所写的："每当社会学家(但他内心指的是人类学家)回到他知识的活的源泉，回到那对他来说是作为理解与他相距最远的文化组成的一种手段的地方，他就自然而然地耽迷于哲学之中。"(1960，第 138 页)确实，田野研究——

每一项人类学的事业都是从这里开始的——是怀疑之母和使怀疑滋长的摇篮，这就是地道的哲学态度。一个人对于针对他最珍爱的观念和习俗的、来自最能够反驳它们的别的观念和习俗的攻击与否定，是一无所知的，“人类学的怀疑”不仅包括知道这点，而且还坚决地揭示，对此一个人以为他知道的是什么——而实际上他是无知的。与表面现象相反，我们认为正是以其更严格的哲学方法，民族学与哲学区分开来。社会学家因为害怕被误导而主张客观化。民族学家则没有这种担心，因为他所研究的遥远的社会对他而言没有利害关系，而且他也没有预先被强迫去得出其所有的细节和所有的详细情况，甚至其价值；总之没有一切使对自己社会的观察者要冒被困惑的风险的东西。

然而，当人类学在选择相互间距离极其遥远的一个主题和一个对象时，也有一种风险，即关于对象的知识并未达于内在的性质，而只限于表达这一主题对于对象的相对的和变动不定的立场。的确，这是非常可能的，即所谓人类学的知识被指责为仍不过与一个外国旅游者关于我们自己社会的知识一样地可笑和不恰当。博阿斯有时曾邀请一位夸基尤特(Kwa-Kiutl)印第安人到纽约来作为他的信息提供者，而这个客人对摩天大楼和车水马龙的街道却无动于衷。他对那时在时报广场展出的小矮人、巨人和长胡子的女人，对自动售货机，以及对装饰楼梯底部的铜球都保留了他所有的求知的好奇心。由于我在此无法详述的理由，所有这种情况包含了他自己的文化；并且他试图在我们的文化的某些方面辨认出的也仅仅是他自己的文化。

民族学家，当他们如经常所做的那样，允许自己用一种新的方法来重新解释土著的习俗和制度，并抱有未被承认的、通过更恰当地运用时下的理论来使之合理的目标时，他们是否也会以他们自己的方式屈服于同样的诱惑呢？图腾主义问题在我们中

的大多数人看来是显而易见的和非实在的，它在许多年里对民族学思想有影响，而我们现在理解到，它之所以重要，乃是来自某种对淫猥和奇异事物的喜好，它好像是一种宗教科学的幼稚病，一种对于不可控制的、即使观察者也无法摆脱的对神圣的恐惧的否定性的设计。因此，图腾主义理论是“为我们”(pour nous)而不是“以自身”(en soi)而发展的。就其当前的形式而言，没有任何东西能够保证它的继续发展不是仍然从类似的幻觉出发的。

我这一代的人类学家都因弗雷泽对他为之献出一生的研究的嫌恶而变得失常；他说这是“集人类的错误、愚笨和徒劳的努力、白耗的时光以及枯萎的希望于一身的悲剧性的编年史”。当我们从《笔记本》中得知一个叫列维·布留尔的人是怎样考虑神话的时候，我们不免感到惊讶。按照他的说法，神话“对我们已无任何影响……是一些奇怪的故事，更不用说它们的荒唐和不可理解了。……对它们感兴趣将耗费我们的精力。”当然，我们已经获得了生活和思想所缺乏的外来形式的直接知识。但是超现实主义——即是说我们社会内部的一种发展——难道不也是已经改造了我们的敏感性，并且我们因此而已经在我们研究的核心处发现或再发现了某种奔放的激情和某种完整性吗？

因此我们必须抵御一种天真的客观主义的诱惑，但又不能不承认，我们作为观察者的立场的不确定性本身却会出乎意料地给我们带来对于客观性的保证。只有在所谓的原始社会距离我们自己的社会非常遥远的情况下，我们才能够理解在它们中的那些毛斯曾提到的“一般功能事实”，而这些东西有可能成为“更普遍的”，以及具有“更多的实在性”。在这些社会里——我依然引用毛斯——“当一个人把众人、共同体和行为……看成是如同在一架机器的整体中运动的，他便看到了群众和各种制

度。"这项有着远距离观察优势的观察，无疑是暗示着这些社会与我们自己的社会之间在性质上的某些差别。天文学不仅要求天体是非常遥远的，而且要求时间的推移具有不同的节奏，否则地球将远在天文学诞生之前很久就停止存在了。

当然，所谓原始社会是处于历史中的；它们的过去既然可追溯到人类的起源，那就同我们的历史一样古老。在数千年历程中，它们经受了所有类型的转型，经历了危机与繁荣的时期；它们已经知道战争、迁徙和冒险。但是它们是以与我们所选择的不同的方式成为特定形态的。它们在某些方面可能仍然与非常古老的生活条件非常接近。这并不是否定，在其他方面，它们离开古代生活条件比我们还要远。

虽然是在历史之中，这些社会似乎发展或获得了一种特别的智慧，迫使它们义无反顾地抵制在它们的结构中出现任何变形，而这些变形将使历史得以突然进入它们之中。那些至今仍然是最有效地维护其鲜明特点的社会似乎是被压倒一切的、对于维持其生存的关怀所激励的。它们利用环境的方式既保证了一种适度的生活标准，又保证了对自然资源的保存。尽管其婚姻法则是多样化的，人口学家还是能够在它们中看出严格限制出生率和保持其不变的共同特征。最后，一种建立在一致同意和不允许有除一致通过以外的其他决定的基础上的政治制度，似乎想要排除那种强有力的集体生活的力量，后者利用的是当权者与反对派之间、多数与少数之间以及剥削者与被剥削者之间的力量对比。

简而言之，这些社会——对它们我们也许可以定义为"冷"社会，因为其内部环境只达到历史温度的零度——与"热"社会的不同的特点是有限的人口数量和机械的功能模式，后者在世

界的不同地区都是随新石器革命之后出现的。在“热”社会中，为了由此导出变化和动力，人们不断强调它们的种性和阶级区分。

这种区分的价值主要是理论上的，因为可能并没有一个具体的社会在整体上或在构成的各成分上完全符合这两种类型。从另一个意义上说，这种区分也只是相对的。如果正是这样，那么正像我们所相信的那样，社会人类学屈从于一种双重的推动力：其一是追溯的推动力，因为原始生活方式正处于消失的边缘，我们必须尽快研究它们所提供的意义；其二是预见的推动力，而这是指当我们意识到一个进化的速度在加快时，我们会感到我们自己就将是子孙后代们的“原始社会”，而我们试图通过更接近于那些曾经(在一个短暂的时间内仍然)如同我们中间仍然存在着的一部分人来肯定自己。

另一方面，我称之为“热”社会的社会也并非绝对地具有这种特征。当新石器革命以后不久，地中海地区和远东的那些大的城市国家实行奴隶制时，它们建立了一种类型的社会。在这些社会中，人与人之间——他们中有的是统治者，有的是被统治者——地位的不同可以被用来以过去所不可想象和期望的速度生产文化。关于这个公式，19世纪的工业革命还不如关于一种不同的解决办法的一个粗略的描绘更能代表一种相同方向上的进化，这种解决办法在长时期内都是建立在同样的滥用和同样的不公正的基础上的，但却使那个被原史学革命归结为社会的动力的功能转化为文化成为可能。

如果——上帝禁止这样做——人类学家有望预见人类的未来，他无疑将不会把它构想成现存形式的继续或延伸，而将运用一个整合的模型，逐步地把冷社会和热社会各自特有的特征统一起来。他们的思想将重新与陈旧的、让机器像自动售货机一

样为人类所用的笛卡儿梦想相联系;而它将把这个梦想追溯到18世纪的社会哲学和圣西门。因为,当圣西门宣布“从对人的统治向对物的管理”的过渡时,他就既预见了对于文化和社会的人类学区分,也预见了由于信息理论和电子学的发展而使我们至少看到了其可能性的转变;这是从一种曾经开创了历史性的发展的文明类型——唯其代价是使人转变成了机器,向一种理想的、将成功地使机器变成人的文明的转变。随着文化完整地承担起工业进步的重担,社会将从迫使其为了进步而使人们成为奴隶的千年咒语中解放出来。在这以后,历史将被独立地构成,而社会,被置于历史之外和历史之上,就能够再一次采取这个由那些保存得最好的原始社会告诉我们与人性不相违的、有规则的和类晶体的结构。在这个可能是空想主义的展望中,社会人类学将发现其最高的理由,因为它所研究的生活与思想形式将不仅仅会引起一种历史的和比较的兴趣,而是将满足人类的永久的希望,而对这种希望社会人类学负有长久关注的使命,特别是在最充满忧患的时代。

我们的学科,如果不是在地球的遥远部分中有一些人顽固地抵制历史,并且作为我们正想保存的东西的活化石遗留下来的话,将不可能来充当这个警觉的卫士(并且它甚至不会想到它的重要性和必要性)。

作为结论,我想用几句话来提一下,当一个人类学家跨进一个其传统自弗朗西斯一世统治以来的4个世纪一直仍保持的房间内,他所感到的特别的激动,尤其是对一个研究美洲印第安人文化的人类学家来说,有多少东西使他同那个欧洲获得了对新世界的发现和向民族志知识开放的时代联结在一起!他或许会希望就生活在当时;确实,在他的思想里面他每天都是这样希望

的。而因为，非常明显，巴西的印第安人（在那里我开始了研究我们这个学科的第一步）可能是把“我将坚持”作为一个座右铭来接受的；所以，对于他们的研究就带有双重的性质：一个是到远方旅行的性质，而另一个——更神秘的——是对过去进行探索的性质。

但也正是由于这个原因——同时还由于牢记法兰西学院的使命始终是要以发展中的科学来进行教育——我们心头不免掠过一丝遗憾。为什么这个讲座创办得如此之晚？民族学又怎么会在其尚年轻时，以及事实还保持着丰富多彩与新鲜的特性时，没有得到其应有的地位呢？因为，还是在1558年，当让·德列列(Jean de Léry)从巴西回来后起草了他的第一本书，而安德列·特维特(André Thevet)的《南极法国的独特性》已问世时，人们就会乐意想象开办这样一个讲座。

然而，假定事情真是如上述那样的话，社会人类学就不会是今天这个样子，即一些道德的、亦是科学的问题缠绕着不知疲倦和充满热情的研究者。也许，我们的学科的特性就是同时既表现为弥补流逝的时间的一种努力，又表现为对于一种差异的深思熟虑，而它本身的某些基本特征是应当归结为这种差异的。

如果社会是在人类学中的，那么人类学自己也是在社会中的，因为人类学已有能力不断地扩大其研究的对象，直至将人类社会的整体都包括在其中，尽管事实上它是出现在有关社会历史的较晚的时期，并且是在有人居住的世界的一个很小的部分。不仅如此，研究对象出现的环境具有一种只有在特定的社会和经济发展的背景下才能理解的意义。这时，人们会猜想，这些环境是同一种最初的觉醒——几乎是一种悔恨——相呼应的；即意识到，人性可能在如此漫长的时期内仍然是与自身分离的；并且，尤其是，人性中产生了人类学的那个部分本身可能就是使得

那么多其他的人成为诅咒和轻蔑的对象的那个部分。我们的调查有时被说成是殖民主义的延续。这两者肯定是相互联系的，但是如果把人类学说成是殖民心态——一种将为殖民主义提供苟延残喘机会的可耻观念——的最后宣言则是大错特错了。

我们确切地称之为文艺复兴的东西曾标志了殖民主义和人类学的诞生。这两者从其共同起源的那一刻起就相互对立，它们之间的一种含混不清的对话持续了4个世纪。如果殖民主义当时还不存在，人类学的兴起可能就会少受一点耽搁。但是人类学也可能不会发展到在它每一个特定的个案研究中涉及整个人类（而目前这已成为它的任务）的地步。我们的学科让西方人开始理解到，只要在地球表面有一个种族或一个人群将被他作为研究对象来看待，他就不可能理解他自己的时候，它达到了成熟。只是到那时，人类学才得以肯定自己是一项使文艺复兴更趋完满并为之作出补偿的事业，从而人道主义扩展为人性的标准。

在这个演讲的开头向社会人类学的大师们致以敬意之后，我亲爱的同行，你们将允许我把最后几句话献给这些野蛮人，他们的令人不可捉摸的顽强精神仍然在使我们得以把他们的真实的特征归结为人类的事实。如我所说，那些距我们数千英里之外、生活在某个因丛林火灾而荒芜的草原上或某个雨水充沛的森林中的男男女女，正在向营地回归，以分享一点点可怜的施舍，并重新唤起对他们所有的神的怀念。这些热带的印第安人，以及世界各地像他们一样的其他对我讲过其粗浅知识的印第安人（但是在这些知识中包含着你们托付我传递给别人的那些知识的精华），却真是非常遗憾！他们被注定很快由于疾病和——对他们来说更可怕的是——我们所带给他们的生活方式而趋于毁灭。对他们我负有无法偿还的债，即使在你们让我担当的位

置上，我能够通过继续如我过去在他们中间，以及在你们中间时那样地行事做人，来为我对于他们所怀有的温情以及我应对他们怀有的敬意辩护。我将永远不会放弃做他们的小学生和他们的见证人。

第二章　让-雅克·卢梭：人的科学的奠基人[①]

你们邀请一个民族学家参加这个庆典，这是你们给予他的一个有象征意义的荣誉，为此他个人对你们非常感谢。你们还提供了一个机会，让一门年轻的科学来证明一个人的天才，他可以被认为是在所有方面都受到一个已经人数众多的团体的赞扬，其中包括文学、诗歌、哲学、历史学、伦理学、政治科学、教育学、语言学、音乐、植物学——在此仅提及一小部分——方面的人物。因为卢梭不仅是一个尖锐的农民生活的观察家，一个充满激情的旅行书籍的读者，一个博学的外来习俗和信仰的分析家。无需担心会有反驳，可以断定，在民族学出现整整一个世纪之前，他就构想、向往和宣布了这个还不存在的学科，并首次将它置于自然科学和人文科学的行列之中。他甚至猜到了民族学——依靠个人或团体的资助——走出其第一步的特别的形式。

这个既是辩护又是纲领的预言，在《论人间不平等的起源和基础》（卢梭，1964）中有一个很长的说明，我想引用它的某些段落，希望能说明我的专业出现在今天的仪式上是有理由的。

卢梭写道："我很难想象在一个以辉煌的知识而自豪的世纪中，怎么会发现不了两个紧密联合的人……为了一次闻名于世的环球旅行，他们中的一个将牺牲他两万克朗的钱财，另一个则将付出他10年的生命，而目的不完全在于研究石头和植物，而

是对于人和道德也作一次研究。”稍后，他解释说：

> 整个世界布满了我们只知其名称的各种民族，而我们却在涉足对人种的判定！让我们设想，有一位孟德斯鸠，一位布丰，一位狄德罗，一位达朗伯，一位孔狄亚克，或那种以向其同胞报告情况为目的而旅行的人，他们观察和尽其所能地描述了土耳其、埃及、巴巴里、摩洛哥帝国、几内亚、班图人领地、非洲腹地及其东海岸、马拉巴尔海岸、莫卧儿、恒河流域、暹罗王国、勃固王国和阿瓦(Ava)王国、中国、鞑靼地区，以及特别是日本；然后，在西半球，有墨西哥、秘鲁、智利、麦哲伦海峡，别忘了巴塔哥尼亚(无论是真是假)、图库曼、巴拉圭，可能的话还有巴西，最后是加勒比海群岛、佛罗里达，以及所有野蛮国家——这是所有旅行中最重要的，也是必须无比小心地进行的。让我们设想，这些新赫拉克勒斯[2]们，当他们从这些值得纪念的旅行中回来后，从容地写出了他们可能看到的那些东西的自然的、道德的和政治的历史；我们自己则将看到一个新的世界由他们的笔端跃然而出，并且我们将因此而去学会了解我们自己……。(卢梭，1964，第212—213页)

这难道不是我们看到的在这里出现的当代民族学(连同其计划和方法)吗？而卢梭引用的那些大名仍然是今天的民族志

---

① 第二章最初是作为1962年6月28日在日内瓦的一次纪念让-雅克·卢梭诞辰225周年庆典上的演讲发表的。首次以法文发表于工人大学和日内瓦大学文学院主办的《让－雅克·卢梭》上(1962)。

② 希腊神，力大无比，以完成12项英雄业绩而闻名。——译者

学家作为其榜样的那些人，只是并不认为能与他们相提并论。民族志学家确信只有通过追随其榜样，他们才会为他们的科学赢得一种长久以来难得有的威望。

卢梭并非只是预见了民族学，他创立了它。首先，在实践方面，是由于他写了《论人间不平等的起源和基础》，它提出了自然与文化之间关系的问题，从中人们可以看到普通民族学的第一部论著。其次，在理论方面，以值得赞扬的清晰和简明的手段把严格的民族学对象同那些伦理学的和历史学的问题区分开来："当一个人想研究人的时候，他必须看他自己的周围；但是当他想研究一个人的时候，他就要首先学会看到远处；而为了发现特征，他必须首先看到区别。"（卢梭，1967，第八章）

由卢梭为民族学确定、并标志着它即将形成的这个方法论法则，也使得人们初看起来将会认为是一种双重悖论的东西有可能被克服：其一是，卢梭可能同时既主张对最遥远的人群的研究，又把他的主要力量投入对那个似乎是最亲近的那个特殊的人——他自己的研究中；其二是，在他的全部工作中，与他人认同的体统同一种顽固地拒绝与自身认同的倾向并驾齐驱。这两个明显的矛盾将它们自己分解为一个单一的相关性联系，而它们是必须在每一个民族学进程中或早或晚予以解决的。

民族学家得益于卢梭之处与日俱增，因为他不满足于将一门极其严谨、但尚未诞生的学科放到人类知识的框架中，他以他的工作，以在其中表现出来的气质和特征，以他的每一项特色，以他的人品和他的本质，为民族学家提供了对于一种形象的友好的支持，正是在这一形象中他认识了他自己，并帮助他更好地理解了他自己；这不纯粹是作为一种沉思的智慧，而是作为通过他在传播的一种转型的无意识的推动力。在卢梭看来，整个人类都会学会感受到这一转型。

民族学家们每一次在田野中工作时，都会发现他们面对一个一切都是陌生的、甚至经常是敌对的世界。他只有这个自我还由他支配，使他能活下去并进行他的研究。但这是一个在肉体上和精神上被疲劳、饥饿、不安、对后天获得的习惯的震惊，以及意外偏见的突然出现所横加折磨的自我。这个自我，在这种陌生的环境里，被最初产生民族学家的使命的个人历史频频打击而残缺不全，但是它将影响这一使命的未来的进程。因此，在民族志研究经验中，观察者把他自己理解为他自己的观察工具。很清楚，他必须学会了解他自己，以便从一个将他自己显现为我的一个被我利用的他人的自我那里，获得一种将成为对其他自我的观察的一个完整的部分的评价。每一项民族志研究都会在书面的或在不说出来的"忏悔"中找到其原理。

但是如果我们能够经卢梭的启发而阐明这种经验，这难道不是因为他的气质、他的特殊的经历和环境，把他放到了一个其民族志特征一目了然的情境中吗？从这个情境中他立刻推断出个人结论，他在谈到同时代人时说，"在这里，他们，一些不知名的陌生人，对我则是不存在的东西，既然他们如此希望的就是这样！但是我，同他们和一切东西都隔离开来，那么我是什么？这就是我仍然要探索的东西"（《第一次散步》）。民族志学家也许可以套用卢梭的话来表达他在第一眼看到他所挑选的野蛮人时的想法："于是在这里，他们，一些不知名的陌生人，对我则是不存在的东西，既然我如此希望的就是这样！而我，同他们和一切东西隔离开来，那么我是什么？这就是我必须首先发现的东西。"

为了使一个人得以被其他人所接受（这是民族学家为人类知识规定的目标），人们必须首先否定他自己身上的自我。

我们把发现这个原理归功于卢梭，这是赖以建立人的科学

的基础的唯一原理。但是只要当时还流行着一种以“我思故我在”为出发点的哲学，被关于自我的假定性的证据所禁锢，并且可能还热望仅以建立一个社会学和甚至一个生物学为代价而建立一个物理学，那么上述的这一原理就仍然是不易达到和不能理解的。笛卡儿相信，他是直接从一个人的内心出发达到外部世界的，他没有看到，社会、文明——换言之，就是人们的世界——将它们自身置于这两个极端之间。卢梭通过他如此雄辩地以第三人称谈论他自己(有时甚至走得如此之远，以至把它割裂了开来，比如像在《对话》中那样)，预见了那个著名的公式："我是他人"。民族志研究的经验必须在着手其论证——他人是一个我——以前建立这个公式。确实，他声称是这种极端的外化的伟大发明者，而这个外化，他在《第一次散步》中指出，乃是他的目标："要能意识到我的精神的变异及其后续的状态"。他补充说："我将对我自己的每一个方面都进行那种像物理学家对于空气所进行的、用来检验其日常状况的操作。"卢梭的意思是存在着一个通过我来思想、并且第一次引起我怀疑是不是我在思想的"他"(在心理学和民族学使得我们熟悉这个思想之前，一个令人吃惊的真理)。对于蒙田的"(对于万物之源)我知道什么?"这个问题，笛卡儿相信可以回答："我知道我思故我在"。对此卢梭以没有确定答案的"我是什么?"来加以反驳，因为这个问题以另一个、更本质的问题的解决为先决条件："我是吗?"个人的经验所提供的只是卢梭发现的，并且他明白地承诺要加以探索的"他"。

让我们不要犯一个错误。即使有萨瓦主教的谋求调和的愿望也不会成功地掩盖这个事实，即对卢梭而言，个人身份的概念是由推论获得的，同时它的模糊性仍然是毋庸置疑的："我存在……这是打动我的第一个事实，而且由这个事实迫使我同

意……我是否有对于我的存在的独立的感觉，或者我是否仅仅通过我的感官感觉到它？这是我的第一个怀疑，它就目前而言是不可能解决的。”(着重号因我所加)但是，在卢梭的严谨的人类学教导中(出自《论人间不平等的起源和基础》)指出了，人们会发现这个怀疑的基础。它建立在一个将他人置于自我之前的人的概念上面，以及建立在一个将生活置于人之前的人类的概念上面。

如果可以相信《论人间不平等的起源和基础》的论述——即随着社会的出现而发生一个三重的过程(从自然到文化，从感觉到认识，从兽性到人性)，那也只能是通过把一种促使人(即使在其原始的状态下)去克服这三个障碍的基本的能力归因于人。这种能力从一开始就立即具有了某些矛盾的属性，虽然并不完全是在其内部；它既是自然的、也是文化的，既是情感的、也是理智的，既是动物的、也是人类的；同时它(如果它成为了有意识的)能够使自身从一个水平转化为其他的水平。

这个能力——卢梭并未忘记反复指出——就是同情，它来自对他人的认同，而这个他人不仅是一个长辈，一个亲戚，一个同胞，而是任何人；它看到他是一个人，但远不止于此：他还是任何一个活的存在；看到这是活着的。于是人从一开始就体验到他自己与所有他的同伴是同一的。而他永远也不会忘记这个最初的经验，尽管有人口的扩张，这对卢梭的人类学思想来说只起到一个偶然事件的作用，它可能尚未发生，但既然已经有了社会，我们便必须认为它发生了。这种人口的扩张将迫使他使他的生活方式多样化，使自己适应由于其人口增长而被迫扩布中所经过的不同的环境。它还将迫使他懂得如何使自己具有特点，但也仅仅是由一种艰苦的初学经历来指导他识别他人，也就是，通过各个物种来识别动物，区分兽性与人性，我的自我与他

人的自我。对于作为有情感的存在的人和动物的整个理解(认同即在其中)先于对对立面的意识——这些对立面首先是指在共同的特征之间,然后才是在人类与非人类之间的。

这确实是"我思故我在"的结果,卢梭赞扬它促进了这个大胆的解决。因为直到他的时代,问题主要是在于将人摆脱这个问题,出于人性而确信一种"超验的静思"。卢梭能够仍然坚持自己是一个无神论者,因为这是他的教养和他的时代所提出的最起码的要求。他毫不含糊地通过再次把人纳人问题而毁坏了他的企图。

如果这个解释是正确的,如果以人类学的方法,卢梭如我们相信他所做的那样激烈地倾覆了哲学传统,我们就能够更好地理解他的工作的诸多方面的潜在的一致性,以及他的如此傲慢的先入之见的真正本质之处。(尽管事实上它们初看起来对于哲学家们和作家们——我指的是语言学家、音乐家和植物学家——的辛勤工作是陌生的。)

正如卢梭在《论语言的起源》(1967)中描述的那样,语言的过程,在它的方式和水平上,是复制人性的过程。第一个阶段是认同的阶段,在这里指的是确指的知觉和比喻的知觉的阶段;真正的名称逐渐在每一个存在与其他存在混同的隐喻中产生。至于音乐这一表现形式,似乎再没有比它更适于用来抨击笛卡儿关于物质与精神、肉体与灵魂之间的双重对立了。音乐是一个对立和关联的抽象系统——即在音域范围内的交替的系统,而这个音域在被演奏时,将有两个后果:首先,是自我和他人的关系的颠倒,因为,当我听到音乐时,我是在通过它来倾听我自己。其次,通过一种灵魂与肉体之间关系的颠倒,音乐自己就活在我里面。这是一根"关联和组合的链条"(《忏悔录》,第七卷),但是其本性则在"富于情感的对象"(《沉思集》,第七次散步)中具体

地显露出来。最后，正是根据这点，卢梭定义了植物学，确认他还热望依靠这个迂回的方法去重新发现情感的与理智的东西的结合，因为这对于人来说构成了曾伴随着意识的觉醒，并且除了在一些罕见的和珍贵的例子中以外都不曾越过它的一个第一阶段。

于是卢梭的思想由于一个双重的原则而扩展了：第一，与他人和甚至与所有其他的当中最“其他”的认同的原理，即使它是一个动物的话；以及第二，拒绝与自我认同的原理，——换言之，拒绝能够使自我被接受的一切。这两种态度相互补足，并且后者甚至构成了前者的基础：事实上，我不是“我”，而是“他人”中最脆弱、最卑微的。这就是《忏悔录》的发现。

除了忏悔，民族学家写些什么呢？首先是以他自己的名义（正像我表现的那样），因为这是他的事业和他的工作的驱动力；以及，就是通过这项工作，以他的社会的名义，而这个社会通过民族学家——它的使者，为它自己在那些表面上对它来说恰好是最脆弱、最卑贱的社会和文明中挑选出别的社会，别的文明。社会做这些事是为了确认它自己有多么“不可接受”。它承认它完全不是一种有特权的形式，而只不过是千百年来相互接替的这些“其他”社会中的一个，或是这些社会的不确定的多样性仍然证明了（对于他的集体的存在亦如此），人必须在敢于声称他也是一个“我”之前承认他自己是一个“他”。

卢梭的革命预先设计并开创了民族学上的革命，其内容是拒绝被迫的认同，无论是一个文化与另一个文化的认同，或是一个文化的一个个别的成员与这同一个文化试图加在他身上的一个角色或社会功能的认同。在这两种情形下，文化和个人都要求自由认同的权利，而这只能在人连同所有活着的、并且因而在受苦的东西之外来实现；这也是在功能与角色之前的一种与一

个尚未形成、但是已知的存在的认同。于是,免除了只有哲学曾有心激发的对抗,自我和他人发现了它们的一致性。一种最终复兴了的原始的联盟使它们得以一起发现与他相对的我们。这是一个反对一个与人敌对的社会的联盟,并且人会感到更加有准备对其进行挑战,既然卢梭,通过他的榜样,教会他如何躲避文明生活的不可忍受的矛盾。因为,如果这是确实的——自然丢弃了人,并且社会坚持对人进行压迫,那么人至少能够翻转这个两难境地的两端以对他有利,并探求自然的社会,从而深思社会的性质。我感到,这似乎就是《社会契约论》、《关于植物学的通信》、《沉思集》的一以贯之的启示。

我们一定不要把这看成是以追求智慧作为退却的借口的一种胆怯心理的表现。卢梭的同时代人没有被蒙骗,他的继承者就更没有。前者意识到这个自负的思想,这个孤独和受伤的存在,发射出一种破坏性的力量,而与这种力量类似的东西是任何社会都还没有感觉到的。他的继承者使这个思想和这种生活的榜样变成用来动摇伦理、法律和社会的手段。

但正是在今天,对我们中的那些感到(如卢梭向他的读者预言过的那样)"对那些因摹仿你的生活而将遭厄运的人的惧怕"(《论文》)的人来说,他的思想呈现出庞大无比的容量,并获得它所有的意义。在这个世界上,流行着灭绝、屠杀和酷刑的一切手段,它们对人的残酷性比或许曾经有过的还要厉害。我们从未否认过这些酷行,这是确实的,但是,正因为我们把这些酷行留给了遥远的人群,我们倾向于认为它们是无足轻重的。(我们断言,)他们为了我们的利益,至少是为了我们的缘故,遭受了这些酷行。现在,当我们被一起带入一个更稠密的人口,而它使得世界变小、不再对人类的任一部分予以庇护以躲避不幸的暴力时,我们感受到压在我们每一个人身上的共同生活的痛苦。我再说

一遍，正是现在，通过揭示一种肯定不能在人们中间发挥道德作用的人道主义的缺陷，卢梭的思想能够帮助我们丢弃一种幻觉，其致命的影响我们可以在我们中间和在我们身上看到。因为，这难道不是关于人性所独有的尊严的神话吗？它使得自然本身遭到了第一次毁坏，而由此其他的毁坏将不可避免地继续发生。

我们是以把人从自然中分割出来和使他置身于一个绝对的支配下开始的。我们相信我们自己因此而消除了他的最明确无误的特征：他首先是一个活生生的生命。由于仍然昧于这个常见的特性，我们纵容了所有越过界限的做法。对一个西方人来说，只有在其历史的最近四个世纪之后才能够更好地理解到，当他在取得强行将人性与动物性截然分开的权利，同时又把一个人拒绝给予他人的一切给予了这个人时，他就开始了一个恶性的循环。有一个唯一的、时常受到抵制的界限，或许将被用来把人们同其他人分开，并——为了越来越小的少数人的利益——要求拥有一个从产生起就由于把私利当做其原则和概念而腐败的人道主义的特权。

卢梭独自反抗了这种自我主义。他宁愿相信(在我引用了的《论文》的注脚中)，由旅行者笨拙地描述的非洲和亚洲的大型猿类是属于一个未知人种的人，而不去冒险地向可能拥有人性的这一生命存在的人类属性挑战。第一个错误可能还不太严重，因为对他人的尊重确信只有一个由于存在在先而不受非议、也不容诡辩的、自然的基础；这种尊重，卢梭认为在人的身上就是“本能地厌恶目睹他的同类受苦”(《论文》)。但是这一发现却迫使他在任何被投入苦难的生命中看到同等的东西，并且由于同样的原因而不可剥夺地被赋予怜悯的权利。对于我们中每一个不愿被他的同类当做动物来对待的人而言，唯一的希望是他所有的同类(首先是他自己)直接感觉到他们是受苦的生命。这

样，他们从内心培养起这种怜悯的倾向，它实际上取代了“法律、习俗和德行”的地位，并且如果没有这种怜悯的修炼，我们会认为是既没有法律、习俗，也没有德行。

对一切生活形式（从最简陋的算起）的认同，远非为人提供一个怀旧的慰藉，而是为今天的人类——通过卢梭的声音——提出了所有集体智慧和行动的原则。这是唯一的原则，它在一个被如此烦扰、以致使得互惠的考虑都变得更加困难但也越来越必需的世界上，能够使人得以共同生活并建立一个和谐的未来。

这些教导也许已经包含在远东的伟大宗教中。但是我们曾经面对的是一种自古以来就存在的西方传统，人们可能竭尽全力地来编造一种证据，以此证明人是如同以前的所有其他生命一样的一个活着的和在受苦的生命，并仅仅通过从属的标准来同其他生命相区分。因此，除了卢梭，别人谁还能给我们这些教导？他在四封致马尔塞布的信中写道：“我对支配着其他人的财产有一种强烈的厌恶。我厌恶大人物，我恨他们的财产。”这项声明难道不是首先适用于要求统治其他的生命、并享受一份单独的财产的人本身吗？这难道不是留给那些最没有钱的人们一个干净的领地，给予他们自己同样有与其他人相比的优势，并按他们的需要扭转了一种在这个特别的形式中就像它已经在其一般的形式中一样过分的论辩的方式吗？在一个组织起来的社会中，可能只有一项人所无法补偿的罪行是不可原谅的：自信其拥有永久的或暂时的优越性，以及对待他人如同对待物体一样，即使这是在种族、文化、征服、传教，或仅仅是方便适用的名义下。

我们了解的是卢梭生涯的很小一部分——也许只是一瞬间，而它们在他心目中的意义，尽管有其暧昧之处，却决定了其余的一切。这就可以解释，为什么在他生命的最后岁月中，正是

那个时刻总缠绕着他，在他最后的著作中对于描述那一时刻，他亦流连不舍，而在他随心所欲地散步时，他也经常回到那个时刻去。这不是一种常见的、在一次跌倒和一次昏厥发作之后意识的苏醒，那它是什么呢？但是对存在的感觉是"珍贵"的，它只是超出其他所有东西之上的，这无疑是因为这种感受太少见和太有争议了。"我感到好像我在用我的明亮的存在充实着我意识到的一切事物，……我没有对于我的人身的明确的概念，……我在我整个的生命中感到一种令人神智恍惚的宁静，每当我想起它时，我发现在整个已知的快乐的经验中没有能与之相比的。"《第二次散步》中的这段著名的文字，在《第七次散步》中的一段话中得到呼应；在那里他对它作了解释："我感到迷狂，不可言传的出神入化，这使我就像真的一样融化到存在的系统中去，将我自己与整个自然认同。"

生活在一个社会中，人就被剥夺了获得对于认同的这种原始的感觉的机会，并使他忘记他的本质的德行，他不再能够感觉到它，除了偶一为之和由于恶劣环境的作用。卢梭的宝贵时刻给了我们接触他著作的真正核心的捷径。而且如果我们将这些著作置于人类天才的伟大作品中的一个特殊的位置，这不仅是因为它们的作者——从认同上——发现了人的科学的真正原理和伦理的唯一可能的基础。这也是因为他还为我们重新燃起了它的热情，在最近两个世纪中经久不灭，并将在一个严酷的考验中永远燃烧下去，这个严酷的考验使存在联合起来，而政治家与哲学家的趣味在别的一切地方都会致力于使这些存在成为不可调和的矛盾：我与他人，我的社会与其他的社会，自然与文化，情感的与理性的，人性与生命。

第三章　杜克海姆对民族学的贡献[①]

在杜克海姆写他的《法则》一书的那个时候，他对民族学是感到迷惑的。他把"旅行者匆匆完成的混乱的观察同历史的确切的文本"相比较。作为福斯特·德·古朗杰的一个忠实的弟子，他指望的正是由历史来为社会学提供一个实证的基础。他写道："社会学家将能够把那些信仰、传统、习俗和法律都已经在书面和可靠的文献中定型的社会作为他归纳的基本资料。当然，他不会冷落由不加鉴别的民族志所提供的情报（没有什么事实可能为科学家所轻蔑），但他将把它们放到其恰当的位置。他不是使这些成为他研究的意义的核心，而是将它们作为对历史资料的一个补充来运用；或者，最起码的一点是，他将试图用后者来确认它们。"（杜克海姆，1964，第134页）

若干年后，即1899年，休伯特（Hubert）和毛斯表达了同样的观点；他们在最初发表于《社会学年鉴》第二卷的《祭祀：它的性质和功能》（1964）中写道："不可能希望仅仅从民族志中搜集到原始制度的模式。民族志学家所记录的事实，一般都因操之过急的观察而走样，并被我们的语言的精确性所歪曲，只有把它们同更确切和更完整的文献相比较，它们才有其价值。"

很清楚，从处于19世纪最后10年的形成期，到1912年民族志朝气蓬勃地重振雄风，有些情况发生了变化。这一点在《宗教生活的基本形式》的导论中已经指出，杜克海姆在那里把对现象的观察定义为同时是"历史学的和民族志的"。在最初，这两

种方法是处于一个同等的地位上。不久以后，他声称“民族志学家的观察多半是真实的发现，它们更新了对人类制度的研究”。由于采取了几乎直接与他以前的主张相反的立场，他使自己与历史学家分离了：“没有什么比那么多的历史学家在看待民族志学家的著作时仍然表现出的轻蔑更不公正的了。事实上，可以肯定民族学多次导致了社会学不同分支中的最富有成果的革命。”（杜克海姆，1968，第 18—20 页）

很明显，杜克海姆和他的合作者对于民族志的态度在 1892 至 1912 年之间转化了。我们怎样来解释这个转变呢？

无疑它的基本原因是，《社会学年鉴》基金会使杜克海姆的工作方法及其所读的书发生了变化。当他决定从他的学说的角度对世界上发表的所有社会学文献进行评判和评论后，他不可避免地要同民族志学家的“实地”工作接触。博阿斯、普罗伊斯（Preuss）、威尔肯（Wilken）、希尔-托特（Hill-Tout）、费松和霍维特（Fison and Howitt）、斯旺顿（Swanton）、罗特（Roth）、库欣（Cushing）、海威特（Hewitt）、斯特列罗（Strehlow）、斯宾塞（Spencer）和吉伦（Gillen），以及其他人都展现在他面前，而他最初的疑惑则是由像冯特（Wundt）、曼哈德（Mannhardt）、哈特兰德（Hartland），以及泰勒这样的编辑和理论家所煽动起来的。恰当地说，杜克海姆并没有改变他对民族志的态度。他首先批评的学科不是它；至少，这不与他曾经打算重振其雄风的民族志不同。也许，他对

---

① 第三章最初以法文发表于《巴黎大学年鉴》，第 1 期（1960 年），第 45—50 页。杜克海姆的百年纪念推迟于两年后，即 1960 年 1 月 30 日，经巴黎大学提议，在巴黎大学文理学院的圆形剧场举行。我只能作为旁观者前往，因为乔治·古尔维奇（Geoges Gurvitch）先生，当时的巴黎大学文理学院教授，否决了我的参与。本文由乔治·戴维（Geoges Davy）院长要求我在讲演以后发表。我再次感谢他使我有可能和其他人一起表示对法国社会学派的创始人的敬意，我的《结构人类学》第一卷就是在杜克海姆百年诞辰那一年为纪念他而奉献的。

民族学理论所作的第一个和最大的帮助是教会人们，在没有事实本身的情况下，能够仅仅以有效性来思考原始资料，并以与实验工作者在记录时同样的谨严、同样的细致来检验它们。除了他的真正民族学的著作——《乱伦：禁忌的性质和起源》(1963)和《原始的阶级分化》(杜克海姆与毛斯，1963)——之外，杜克海姆以他散见于《社会学年鉴》上的评论对民族学作出了第一流的贡献。它们表明他在选择被评论的著作上是如此清晰明了！引发这些报告的精神是如此现代，以至人们仍将希望看到它们在今天还会出版。

然而，在回到原始资料上时，杜克海姆得到一个发现：他最初所想象的历史性与民族志之间的对立在很大程度上是幻觉——或更确切地说，他对此作出了不恰当的解释。事实上，他责备民族学的理论家们并非是因为他们对历史无知，而是因为他们在精心制作一种历史的方法，而这种方法是经不起同真正的历史学家的方法相比的。在这一点上，在杜克海姆学说发展的一个决定性的时刻，休伯特和毛斯多少澄清了这位大师的思想；那时候他们在《祭祀：它的性质和功能》中着手将历史学与民族志之间的对立代之以两个关于历史的概念之间的一种潜在的对立：一方面，是历史学家的历史，而另一方面，则由忠实于杜克海姆的启示的拉德克利夫-布朗在25年之后试图定性为“推测的历史”。休伯特和毛斯写道：“罗伯逊·史密斯(Robertson Smith)的错误首先是一个方法的错误。他不是在其本来的复杂性上分析闪族的仪式体系，而是着手从家族系谱角度对事实进行分类，所根据的是他相信在它们之间已经看到了的类似的联系。这是一个对英国人类学家来说共同的特征。……在这样一种事实中，所有真正历史学的考察也都将一无所获。文本或被详细叙述的事实的古老性，民族的相对的野蛮性，以及仪式的表

面上的简单性，都是编年学上靠不住的标志。"（休伯特和毛斯，1964，第7—8页）

因此真正的对立是在于观察历史的两种不同的方式之间。一种是直接依靠"由行为者自己、并用他们的语言写的"文献，或是饰有图像的历史遗迹。另一种，现在仍然还在被大多数民族学理论家们所运用，即观念性的历史的一种形式，它是把观察到的东西以任何一种被发现能满足知识需要的方式放到编年顺序中。

但关键性的一点就在这里。一旦摆脱了它那自负的想法，并被带回到特定的观察中，民族志就会显露其真实的特性。因为，如果这些资料不是一个虚假的历史的反映，即散漫地投射到人类心智演化的假想"舞台"中，如果它们不属于事件的顺序，那么它们能有什么教益呢？杜克海姆的理性主义使他没有受到诱惑（这种诱惑也影响了弗雷泽的最后几部著作）而企图在这些资料中看出漫无边际的思想的成果，他曾几乎必定要被引导出他在《基本形式》的导论中给出的解释："原始文明提供了得天独厚的个案，……因为它们是一些简单的个案……事件之间的关系更为明显。"因此，它们为我们提供的是"识别宗教思想与实践的最基本的形式所依赖的常见的原因"（杜克海姆，1968，第19—21页）。

今天，当然，我们会向自己问这样的问题（它与杜克海姆关系不大）：民族志认识的这个长处是否归因于对象的特性？或者，当一种相对简单化的认识方式被用于一个非常遥远的对象时，用这种认识方式是否不能很好地对它作出解释？真理可能是处于这两个解释之间，而杜克海姆所选择的一种是不准确的，即使他提出的论点不再是我们将继续坚持的那些。然而有一点是确切的：通过杜克海姆，民族志研究的目标和方法迅速崛起。

它能够从此摆脱它的有限制性的选择：要么是满足古玩家的好奇心（其价值是以其发现物的稀少和奇异的品质来确定的）；要么是利用专家们沾沾自喜地挑选的例证和对于人类起源与进化的纯理论的假说，来作由果溯因的图解。民族志的作用必须从别的方面来定义。它的每一个观察都提供了——无论是绝对地或相对地———一种经验的价值，并使对普遍真理的领悟成为可能。

没有什么比读到贯穿于拉德克利夫-布朗全部著作中的这个启示更打动人和更有说服力的了；民族学在本世纪头 25 年的后期获得其自主的发展应归功于他——同样还应归功于博阿斯、马林诺夫斯基和毛斯。虽然是英国人，并因此而继承了民族学真正的历史与之相融合的一种知识的传统，青年拉德克利夫-布朗还是转向了法国，并在杜克海姆着手使民族学（直到那时它还是一门历史学的和哲学的科学）成为一个可与自然科学相匹比的实证科学时，转向杜克海姆。他在 1923 年时写道："这个概念决不是新东西。杜克海姆和重要的《社会学年鉴》学派从 1895 年起就坚守着它。"（拉德克利夫-布朗，1958，第 16 页）

而且如果在 1931 年，他对新的田野工作方法尚未在法国产生表示了遗憾，但他却仍然注意到"法国在比较社会学的理论研究的发展中起引导作用"这一事实（拉德克利夫-布朗，1958，第 69—70 页）。

拉德克利夫-布朗所强调的矛盾更大程度上是表面的，而非真实的。如果由杜克海姆组成的第一代中的许多人没有在第一次世界大战中遇难的话，其中便会产生出田野工作者。继起的一代主要把他们自己投入直接的观察。虽然杜克海姆自己没有实践过这一点，但《宗教生活的基本形式》（1968）始终是澳大利亚研究者的理论灵感的源泉。这是因为，经过方法的分析以及

分类的民族志观察，第一次不再好像是猎奇与离经叛道的大杂烩，也不再像是过去时代的古董。现在作出了一种把它们置于一个系统的信仰与行为的类型学中的尝试。民族学就这样离开了它曾置身于其中的前景渺茫的行进路线，被带回到科学之城的大墙中。所有那些在此以后使它留在科学之城之内的人们，都承认他们自己属于杜克海姆学派。

第四章　美国民族学部的业绩与教训[1]

我在美国度过的几年所留下的许多珍贵记忆中，至今仍不能忘怀的是一次偶然的发现，那是在1941年的一天，在纽约的下百老汇。那是在一家专门卖二手的政府出版物的书店，在那里人们可以每本花2到3美元买到美国民族学部《年度报告》的大部分（如不计较其破损程度的话）。对这一发现，我之激动，无以言表。这些表现了我们关于美洲印第安人的大部分知识的极其神圣的书卷，竟然会被发现与不起眼的书一起出售，这是我做梦也没有想到的。在我心目中，它们毋宁是属于一个声名卓著的过去的，在那里它们同它们所讲到的信仰和习俗融为一体。好像是美洲印第安人文化突然变活了，并且几乎变成了可由肉体感知的实体一样，这些在这些文化最后灭绝之前写成和出版的书横亘在它们的时代与我之间。我的经济来源不宽裕；3美元相当于我3天吃饭的全部花费。但这个数目同这些不同寻常的出版物的价值相比是微不足道的，它们使我获得了马勒理（Mallery）的《象形文字》、马休（Matthew）的《山的赞美诗》、菲克斯（Fewkes）的《霍比人的克奇纳神》；或像斯蒂文森（Stevenson）的《祖尼印第安人》、博阿斯与亨特（Hunt）的《钦西安人神话》、罗斯（Roth）的《圭亚纳印第安人》和柯廷（Curtin）与海威特的《塞纳卡人传说》那样的知识的宝藏。

于是就有了这样的结果：在付出某些痛苦的代价之后，一卷接一卷，我终于成功地汇集起几乎一整套《年度报告》，从第1卷

至第48卷，它们全部属于美国民族学部的"伟大时期"。在那个时候，我还远不能想象，几个月后我将被这个学部邀请去华盛顿，并成为它的一个主要项目——7卷本《南美洲印第安人手册》的撰稿人。

尽管有这层亲近的关系，而且那个年代也已逝去，但对我而言，美国民族学部的工作绝没有失去它的魅力。我对于它仍然感到由全世界无数学者所分享的一种赞誉和尊敬。既然恰好在标志詹姆斯·史密逊200周年的同一年，学部的生命走到了尽头（虽然它的活动现在仍然在一个新的名字下进行），那么看来只有在这里，同时对史密逊学院的创始人进行纪念和向作为学院最大成就之一的学部致敬才是适宜的。

于1879年创立的学部首次使民族学从地理学和地质学中解放出来，而直到那时以前它还是同它们混同在一起的。首先，学部充分利用了从大城市出发作一次几小时或几天的旅行就能观察到大量土著部落的存在所带来的绝妙机会。它在这方面所运用的方法，使得一个现代民族学家写道："学部所发表的关于习俗和文化的报道在报告的细密性和质量上可与现代民族志研究相媲美"（林哈德，1964，第24页）。我们得益于学部建立了至今仍在指导我们的学术标准，尽管我们还很少能达到这个标准。

包含在发表于二百来期《公报》，以及《论著杂集》上的48个主要的（以及肯定还有其后的一些）《报告》中的土著文本和实地考察的集子给人的印象是如此之深，以至在使用了将近一个世

---

① 第四章是在1965年9月7日在华盛顿特区举行的纪念史密逊学院创始人詹姆斯·史密逊（James Smithson）诞辰200周年庆典上的一次讲演的基础上写成的。

本章曾以《人类学的成就与未来》为题发表于《人中间的知识》，P.H.奥瑟（Oehser）编（纽约西蒙与舒斯特出版社，1966年）。版权由西蒙与舒斯特公司1966年拥有。经出版者与史密逊学院准许重印。此次翻译增入了莱维-斯特劳斯教授在以法文对英文原作改编时的少量细小的补充。——英文版译者

纪之后，人们也只触及了它的表面。既然如此，人们只能对这些价值无量的资料一度落入默默无闻的境地感到纳闷。最后一个原始文化从地球上消失的那一天总会到来，那时将迫使我们意识到人类的根基已无可挽回地丧失了，但这已经是太晚了。到那时，以及在即将到来的几个世纪中，就像在我们自己的祖传的文明中已发生过的情况一样，大批的学者将致力于阅读、分析和评论美国民族学部的出版物。这些出版物所保存的美洲印第安人文化远比它保存下来的其他已逝去的文化要多，更不用说被置于学部监管下的那些未发表的手稿了。如果有朝一日我们成功地将我们的心胸狭隘的人道主义扩大到包括人性的每一个和每一种表达，并也许因此而确保人类有一个更和谐的未来，那么我们将大大地感激像美国民族学部那样的事业。

然而，如果把学部的工作看作是属于过去的，这同我的想法是最为大相径庭的。相反，我相信我们大家，与学部的合法继承者——人类学部[①]一起，应当从上述成就中为我们所面临的科学使命寻找一种现代的激励。

在某些圈子里，因考虑到人类学传统研究对象的主题——即所谓原始性——正在迅速消失，从而谦逊地把人类学说成是正在衰落的学科已经成为一种时髦。要不就是呼吁为了生存下去，人类学应当抛弃基础性研究而成为应用性学科，去讨论发展中国家的问题或我们自己社会的病态表现。我不会想要贬低这些新的研究领域的明显的合理性。但是我还是感到，目前以及对未来很长时期亦如此，有很多事情须沿着更传统的路线去完成。这之所以是正确的，是因为所谓原始民族早晚将面临灭绝

---

① 人类学署后来被改组为史密逊学院全国自然历史博物馆的人类学部并继续工作。——英文版译者

的威胁，所以对他们的研究应当给予绝对优先的考虑。

对人类学家来说，现在着手工作还不晚。早在 1908 年，詹姆斯·弗雷泽爵士在利物浦大学的就职演说中就曾说过，古典人类学正接近它的尾声。然而我们目睹了什么呢？两次大战，与科学和技术的发展一起，震撼了世界，并在肉体和精神上摧毁了无数土著文化。但是这个过程，无论它多么悲惨，却不完全是单向的。第一次世界大战通过迫使马林诺夫斯基与特罗布里恩岛人一起生活，间接地促使了他的新人类学的兴起，而他的这段生活是以一种也许与他不这样做时相比更持久和更亲密的方式度过的。以后，作为第二次世界大战的一个间接的后果，人类学家获得了接触新世界的捷径：拥有 60 万至 80 万人口的新几内亚高地，其制度正在改变我们对于许多理论问题的传统看法。同样，新的巴西联邦首都的建立和南非偏远地区道路与机场的建设，导致了对那些从未想到有土著生活存在的地区中的小型部落的发现。

当然，这些机会将是最后的机会。而且，同世界各地原始部落的灭绝（它们是直接或间接地因上述事件而发生的）所激发的震惊与愤慨的感觉相比，它们所带来的补偿确实微不足道。在澳大利亚还剩下大约 4 万名土著人，这同 19 世纪初的 25 万名形成对照。他们中的大多数（如果不是全部的话）都食不果腹、贫病交加，他们所居住的荒漠受到矿场、原子弹试验场和导弹靶场的威胁。在 1900 年至 1950 年间，超过 90 个部落在巴西被消灭。现在还有不到 30 个部落仍在那里过着不稳定的生活，并处于相对孤立的状况中。在同一时期，15 种南美语言不再被说。类似的例子还有许许多多。

然而，人类学不应该丧失信心。毫无疑问，我们用以进行工作的资料已越来越少。但是，由于我们有更好的理论的和实证

的知识，以及更精致的观察技术，我们能够通过更好地利用现有的资料在一定程度上弥补资料总量减少带来的不足。留给我们去研究的东西是越来越少，但我们的研究却将比以往耗时更多，并得出更丰富的成果。我们已经学会如何寻找文化的“壁龛”，使传统的知识在其中获得暂时躲开工业文明冲击的避难所，诸如语言、亲属制度、民族植物学、民族动物学，等等。

是的，那些直到被灭绝以前仍忠于其传统的生活方式的最后一批人口在肉体上的消失，确实对于人类学构成了一种威胁。然而令人非常吃惊的是，一种更直接的威胁是来自发生在世界上诸如亚洲、非洲和美洲安第斯山这样一些地区的一种进化，这些地区过去一直被认为是在人类学研究范围内的。这些地区的人口密度始终很高，并且没有显示出下降的迹象——恰恰相反还在上升。因此对我们的新的威胁更多地不是数量上的，而是质量上的。这些庞大的人口正在迅速变化，并且他们的文化正在越来越像西方世界的文化。正如后者一样，他们的文化也趋向于落到人类学研究范围之外。但问题还不止于此，因为仅就成为民族志调查的对象这一事实而言，似乎就越来越使这些民族感到厌恶，好像他们怀疑我们会通过研究他们的陈旧的信仰和习俗使之与我们自己的信仰和习俗的方式相区别，并赋予这些区别以一种绝对的地位，使它具有更持久的性质。

当代人类学因此而发现它处于一种两难的境地。正是由于缺乏对除了我们自己的文化以外的文化的一种深刻的敬重的感情，才发展出文化相对主义的学说。现在看来，这个学说正是被那些它曾因为了它们的利益而受到拥护的民族认为是不可接受的，而与此同时，那些热衷于单线进化论的民族学家则从无比渴望分享工业化利益的民族那里获得支持；这些民族宁可把它们自己看作是暂时落后了，而不是永远地不同。

因此对传统人类学的不信任感现在存在于非洲和亚洲的某些地区。经济学家和社会学家受到欢迎，而人类学家充其量只是被容忍——在某些地区简直是被诅咒。为什么要使注定要死亡的陈旧的风俗和习惯即使在书面上得到永存呢？它们受到的注意越少，它们就消失得越快。而且即使它们不应该消失，最好也不要去提到它们，以免外部世界认为某个民族的文化没有像它自欺欺人所相信的那样完全地与现代文明同步。我们在我们自己的历史上也有过一些时期陷入同样的自欺欺人之中，只不过那是为了发现我们自己是在极其鲁莽地清除了将我们与我们的过去联结起来的根之后为重新获得平衡而作的努力。让我们希望这种可悲的教训不会被其他人忽视。实际上，问题是在于：为了让过去不至于被失去，我们能做什么？有没有一种方法使各民族认识到他们对于他们自己和整个人类负有一种重大的责任？这种责任指在他们能够充分意识到他们的过去所具有的创造力和价值并完整地将其记录下来以前，不使这种过去消逝。这一般地说来是对的，那些正当其迎接其未来的开头时也在经历他们的过去的民族具有一种无可企及的优势，对那些民族而言，就更是如此了。

已经有人提出这样的建议：为了使人类学不那么为其研究的对象所厌恶，只要颠倒一下角色，偶尔地让我们自己也成为我们曾经单方面地在民族志中所描述的那些人的民族志研究的对象就够了。在这种情况下，每一方可以说都会轮流地占上风。而既然没有了不变的特权，那么任何人也就不会有将任何其他人视为低一等的基础。与此同时，我们将通过他人的观感去更多地了解自己，而人类的认识将从这种互惠的洞察中获得越来越大的益处。

这个无疑是出自善意的解决对我来说似乎是天真和难以系

统地实行的。它意味着这个问题就像不习惯一起玩耍的孩子们遇到的问题一样简单和表面;孩子们的争吵可以通过使他们遵守低级规则来解决:"让我玩你的洋娃娃,我也让你玩我的。"而两个不仅因其身体的外表和特殊的生活方式而相互疏远,而且相互之间站在不平等的基点上的民族之间系统地表述出来的相互理解,则完全是另一个问题。

人类学,尽管它愿意这样,但将永远不会成为如产生于远距离地思考事物的天文学那样的感情淡漠的科学。作为一个历史过程的结果,人类的大部分被置于屈从于他人的地位。在这一过程中,千百万无辜的人们被掠夺了他们的资源,摧毁了他们的制度和信仰,而他们自己却被无情地杀戮、沦为奴隶和沾染他们无法抵御的疾病。人类学是针对这个暴力的时代的产物。它的更客观地接近人类真实状态的能力,在认识论水平上恰当地反映了人类的一部分将其他部分作为对象来对待的活动的状况。

这样的一种情况是不会很快被忘记的,更不用说被抹杀掉了。西方世界产生出人类学科学不是因为有特殊的智力上的天份。它的产生不如说是因为被我们当做东西来对待的外部文化因此而可以被当做东西来研究。我们没有感到过被他们所关心,反之我们也无法帮助他们以最直接的方式感受到被我们所关心。在我们对他们的态度与他们对我们的态度之间,没有也不可能有对等。

因此,如果一些直到不久前还被称为土著的文化仍把人类学看作是一种正当的事业,而不是殖民时代的结果或经济统治的后果,那么对游戏者来说就不会满足于简单地改变阵营而同时这个人类学的游戏却依然不变。人类学自身必须经受深刻的转型,从而能在那些因缺乏成文的历史记录而最需要它的文化中继续它的工作。

不能像过去那样通过运用一些专业的方法来弥补这个缺陷，而是将加入新的目标。人类学一旦被它所努力研究的文化的成员来掌握，它就会丧失其特殊的性质并成为几乎与考古学、历史学和文献学同类的学科。因为人类学是关于从外部观察到的文化的科学，意识到其独立的存在和创造力的民族首先关心的一定是要求由他们自己从内部来观察他们的文化的权利。人类学将通过使自己以新的形象死而复生而在一个经历着这样的转型的世界上生存下去。

人类学因此而面对一些将被证明是相互矛盾的任务，如果它们不是同时在同一个现场进行的话。在土著文化虽已从实体上消失，但在精神上仍在一定程度上完好无损的任何地方，人类学研究应当沿传统的路线进行。它的处理手段应最大限度地扩增。而在人口的实体状态依然强大或甚至还在增长的地方，同时其文化正在急剧地向我们自己的文化转化的任何地方，人类学在被当地学者接管后，应采取与自文艺复兴以来对于研究我们自己的文化被证明是富有成果的目标和方法相类似的目标与方法。

自最初成立以来，美国民族学部就不得不由于美洲印第安人的特殊情况面对这种二重需要，这些印第安人是集文化的巨大差异、体质的相近性和——不管他们所服从的一切秩序——对生活的强烈愿望于一身的。于是学部从一开始就被迫一方面进行民族志调查，同时鼓励土著人自己成为他们自己的语言学家、文献学家和历史学家。对非洲、亚洲和大洋洲的文化财富而言，只有当我们追随上述榜样成功地培养起大批（他们本身应有数百人）像奥马哈酋长的儿子 F. 拉弗莱舍（Francis La Flesche）、斯基地保尼人（Skidi Pawnee）詹姆斯·米里（James Murie）、夸基尤特人乔治·亨特（Geoge Hunt）及其他许多人那样的人，才能得到

拯救；他们中的有些人，如拉弗莱舍和米里曾经是学部的同仁。我们对他们的成熟和远见确实感到惊讶，并希望一小部分坚定而明智的男女所了解的必须在美洲研究领域内完成的东西获得世界范围的扩展。

这并不意味着我们应当满足于仅仅将类似的资料加入已获得的东西中。仍然有这么多东西要加以保护，以至任务的紧迫可能使我们忽略人类学当前的发展，而它正在发生质量上的变化，且数量亦随着资料总量的积聚在增加。这种发展本身应使我们对我们学科的未来更具信心。新的问题已经产生，但它们依然是可以解决的，即使它们只受到很不充分的注意。例如，迄今为止，人类学始终忽视研究农作物产量的变动幅度以及产量与所投入劳动量的关系。然而理解整个美拉尼西亚薯类在社会和宗教上的重要性的关键之一，就可能从其产量的变动幅度中得出。一个收获量可能远少于其需求量的农民必然会尽量多种，以使自己感到的确产量够了。反之，如果收获丰盛，它可能超出期望值很大，以至它不可能被完全消费掉。这时除了夸耀性展示和社会性食品馈赠外，它就没有别的什么用途了。在这样的个案中，正如在许多别的个案中一样，我们将通过学会运用许多不同的译码来转译我们一直总是只用一、二种译码来理解的现象，更充分地看到被观察现象的意义。

这样，在人类学可以热切期望的真理与以类似的步伐进步着的相关科学的真理之间可以建立起一个广泛的平衡体系。我想到的不仅是经济学，而且还有生物学、人口学、社会学、心理学和逻辑学。正是通过大量这样的对话和相互适应，我们的领域的创造力将得到最佳的表现。

至于人类学在人文科学或自然科学中属于哪一类，直到最近一直有许多争议。依我的观点，这是一个假问题。人类学在

不使自己产生两极分化方面是独一无二的。它有着与历史学相同的研究主题,但因为缺乏时间的判断,它不可能使用相同的方法。它自己的方法更倾向于那些重视共时态研究但不专用于人的研究的科学的方法。正如在所有其他科学事业中一样,这些方法的目标是发现在被观察现象的表面特征和多样性下面的不变的性质。

这个任务会使人类学抛弃人文学科的和历史学的见解吗?完全相反。在我们专业的所有分支中,体质人类学是与自然科学最亲近的一个。正是因为这个理由,值得指出的是,通过使其方法和技术精益求精,它一直在越来越接近——而不是远离——一种人文学科的见解。

对体质人类学家而言,寻求不变的性质在传统上是意味着从是否存在某些可以揭示人类种族分化的东西,来寻找缺少适应性价值的要素。虽然我们的同事越来越不相信确实有这样的要素存在。镰细胞遗传因子以前被认为是这样的一个要素,现在却不再能被认为是这样了,如果——如现在普遍被接受的——它将一定总量的免疫性带给了一种有毒的疟疾形式的话。然而如利文斯通(Livingstone)所出色地证明的那样,表面上好像是无可挽回地损失的东西(从历史学家所认为的长时段推测性历史的观点来看),实际上既是具体的,又是在准确的范围内的。因为,根据镰细胞遗传因子的适应性价值,一份显示其在整个非洲的分布的地图,将使我们有可能如实际有过的情况那样读到发展中的非洲历史。这样获得的知识可与从语言和其他文化地图的知识相联系。从这个例子中我们能得到什么结论呢?在其最初被发现的表面层次上消失的不变的性质,会在一个更深的功能的层次上重现。这些性质,并非成为对过程无益的东西,而是最终变得更有意义。

这个值得注意的进程实际上在我们的领域里正普遍发生。福斯特(Foster)近来为我们大多数人曾认为是一个已研究到家的问题注入了新的生气,即陶轮的起源问题。他之所以做到这样,是通过指出这样的一个发明既不简单地只是一个新的机械装置,也不是可以客观地(以及从外部)加以描述的物质的客体。而是应认为它是一种行事方式,这种行事方式可以使自己拥有许多不同的装置,有些粗陋,有些则更精致。在社会组织方面,我自己曾试图证明亲属称谓制度不应依据其外在的特征来描述——例如他们使用的大量称谓或他们把个体之间的所有可能的联系进行分类、混同以及区分的方法。在这样做时,我们能够希望得到的一切就是一份长长的、毫无意义的类别及亚类的清单;而只要我们去试图发现它们是如何起作用的——即是说它们有助于在人群内部建立一种什么样的团结,其表面的多样性就会被归纳为少数基本的和有意义的原则。

与此相类似,在宗教和神话领域,一种超越外在特征(对它们只能由每个学者依据预设的观念加以描述和作武断的分类)的尝试表明,神话母题的令人眼花缭乱的多样性可以被归纳成为数甚少的组合,其每一个都被赋予一个专门的运作价值。与此同时,对于每个文化都产生某些转化规则的集合,有了它们就可能将以前认为是明显不同的神话归入同一组中。

这些选自许多其他个案中的少量例子倾向于表明,人类学的传统的课题正在构想新的形式,并且这些课题中没有一个可以说是研究到家了。人类学在人类科学中是独特的,因为它是从在每个历史时期中都曾认为的与人同类的任何东西已经不再存在这个界点出发来看待人的。在古代和中世纪,这个界点太近了,以至无法允许进行观察,因为每个文化或社会都迟早会使它们到达邻居的门口。在大约一个世纪后,当最后的土著文化

将从地球上消失，以及我们的唯一的对话者将是电子计算机时，这个界点将变得如此遥远，以至我们可能有理由怀疑这同样一种研究方法是否还应该被称为“人类学”。在这两种极端之间只有一个可能，那就是人曾经或将要不得不在其历史经验的具体形式上看待他自己。他将依然对于他自己是一个问题，然而是他知道可以解决的问题，因为已经确知外在的差异隐藏着一种基本的统一。

让我们暂时做一个假设，天文学家应该警告我们有一个未知的行星正在靠近地球，并且在 20 到 30 年内将留在很近的距离内，然后撤回并永远消失。为了使我们获得这个唯一的机会，将不惜任何代价和付出任何努力来建造特殊设计的望远镜和卫星。难道不应当对人类的一半——只是到最近这一点才被承认——也作出类似的研究吗？现在这一半还与另外一半如此靠近，以至除了缺钱之外，对它的研究不会有任何问题，虽然它将很快成为永远不再可能的了。如果对人类学的未来能用这样的观点来看，那么没有什么研究会看起来更紧迫和更重要了。土著文化的解体比放射性物体还要快。月球、火星和金星将始终处在距地球同样的距离上，而这时别的文明一直对我们举着的那面镜子将从我们视野中消失，以至无论用于我们的计划的工具多么昂贵和精密，我们可能将再也不能辨认和研究我们自己的这个影像了，它将会丧失并永远逝去。

第五章　无文字民族宗教的比较①

1888年	10月20日	名为"未开化民族的宗教"的无学分课程开讲，委托列昂·马利耶(Leon Marillier)管理。
1890年	3月13日	将此无学分课程转为讲座课程，委托名誉讲师列昂·马利耶管理，仍采用同样名称："未开化民族的宗教"。
1901年	10月15日	列昂·马利耶去世。
	12月5日	马塞尔·毛斯被任命为名誉讲师，取代马利耶先生。
1907年	8月20日	马塞尔·毛斯被任命为助理导师。
1940年	10月31日	马塞尔·毛斯教授退休。
1941年	3月22日	毛里斯·林哈特(Maurice Leenhardt)被任命为接替毛斯位置的教授。
1950年	9月30日	林哈特先生退休。
1951年	1月25日	克劳德·莱维-斯特劳斯被任命为教授，取代林哈特先生。
1954年	2月9日	讲座冠以现在的名称。

我几乎在1951年被召去主持这个讲座时就感到有必要改变它的名称，这并不意味着在我这一方面对于怀念我的杰出的先行者列昂·马利耶、马塞尔·毛斯和毛里斯·林哈特感情淡漠或缺乏忠诚。但碰巧作为我们不会对之感觉迟钝的时间的一个标记，早在我从教的第一年，我，或传教归来的研究者们所阅读的报纸，引起来自海外学生的议论、评论或批评。这些学生气愤地告知人们，他们自己就属于被讲到的民族，并且他们不同意那些

这样那样的解释。

在这种情况下，要在把被研究的宗教归于“未开化民族”的标题下鼓励如此宝贵的合作研究，势必是左右为难的，即使这个带侮辱性的称谓在50年前并没有很大关系，因为当时没有一个有关的人要赋予它一个贬义的解释，无论是对的，还是错的。如果要辩护说，无论哪个文化都不是根据它不具有什么来定义的，而是根据它值得注意的特征是什么来定义的，这也一直是有争议的。的确，就无文字民族的这个新标题而言也体现了否定的性质。甚至不能认为这是一个不蕴含价值判断的对事实的表述，我们所研究的社会中之没有文字，在我们看来乃是对一种将仍然是口头的传统行使某种控制力的影响——而这确实是我们的思想中的一个本质性的话题。那些传统比我们的随着由书本积聚的知识的总量不断增长而加速转型的传统要好，前者对一种要求其研究对象相对稳定的实证的研究是有益的。

对于已延续18年的教学，人们可以说它们已经有了它们自己的历史。回顾我们的教学，我们从中可分出大致同样长的三个阶段。在第一阶段中，一门课每两星期上一课时(其余时间用来进行研讨，一般是同行、学生或访问学者作报告，然后以讨论的形式进行)。这些演讲使我们有可能逐步完善——可以说是面对活跃的听众进行尝试——分析方法的原则，在此前出版的许多著作中都用这种方法来研究神话表现和宗教实践。第二个阶段标志着座谈发展为真正的研讨，并且将论题扩大到把看来是边缘性的问题包括进来。但是，逐渐适合于民族学的在人的科学中的位置，却阻止它广泛了解热门话题中的问题，比如现代

---

① 第五章最初以法文发表于《宗教史的问题与方法：高级研究实验学院百年纪念宗教学部文集》(巴黎法国大学出版社，1968)，第1—7页。

文档技术(它也被证明是不可缺少的)和当代哲学的恰当的地位。

于是,1959至1962这些年便大部分用来讨论描述码、穿孔码和计算机在我们专业中的使用,以及根据最近的著作来讨论民族学与哲学的关系。人们不应忽略在那时一些年轻而出色的科学家所起的巨大作用,如后来建立并指导了法国国家科学研究中心[①](CNRS)文献自动化部的让-克劳德·加尔丁(Jean-Claude Gardin),以及已故的吕西安·塞巴格(Lucien Sebag),他悲剧性的去世将不会很快消除他的工作所具有的潜在意义。我在1954年被法兰西学院任用,最终使我们在讲座中将重点放在资料的教学上,并把在学校[②]的几学期用来开展研讨班的工作,最经常的是由社会人类学实验室或邻近学术机构的研究者作考察报告。

自这个第三阶段开始后,即1962年前后,我们决心要减少旁听生,以使我们每周的研讨班能成为一个能够由此而保持相互之间通报各自工作的聚会场所,其成员已由其他关系联合起来。不消说,这个合作意味着观点的某种统一,但不排除学理上的独立性。这种统一来自这样的事实,即无论是为了从中获得启发,还是与之争论,参加者都乐意将我们自己在学院的讲学中,以及在每次研讨班最后进行的——经常是非常活跃的——讨论中所继续展开的思想,作为参考而予以听取。因此总结这些论题就不是多余的。

我们在巴西的第一批研究使我们摈弃了"原始的"这个概念。如果被民族志学家考察的社会不比别的社会更"原始",以

① 法国全国科学研究中心。——英译者注

② 附属巴黎大学文理学院的高级研究实验学院。——英译者注

及如果它们因此而未给予我们获得关于人性发展的古老阶段的知识的捷径,那么对于它们的研究有什么用呢?肯定这并不在于揭示原始社会是低于文明社会的。但在这些社会提供给人的对于他的社会生活的想象的范围内——其一方面是缩小了的(因为它们的人口很少),另一方面是平衡的(这既是由于它们没有社会阶级而产生的熵,同时也是由于这些社会本身对于历史的一种虽然不是现实存在的但却是真正的否认)——它们构成了一些具有优势的个案。在社会事实范围内,它们使通过现实感知模型成为可能;或更准确地说,使得以最小的努力从现实中建构模型成为可能。

然而,这种优势地位来自被认为是原始的社会中所固有的性质,还不如来自我们的与这些社会有关的特殊情况更明显。这是一些表现出(与观察者的社会有关)最显著差异的社会。面对别的关于人的科学,民族学家所处的地位更相当于天文学家在物理和自然科学中的地位。天文学曾在很长时期中,由于天体的遥远,由于它们的巨大与观察者自己的渺小以及他们的不值一提的观察手段过分地不相匹配,而局限于粗糙和肤浅的知识。但是天文学发现了使精确科学迈出其第一步的基础却不是偶然的。

同样,民族学知识所遇到的障碍可能指出了一种接近现实的手段。最终目标不是要知道所研究的社会"是"什么——对它们每一个都作出各自的说明,而是发现它们是怎样相互区别的。正如在语言学中一样,对缩略形式的研究构成了人类学的课题。

在此还应指出,有关现象由于是由关系组成的而可能逃脱了被考察,这种考察只关心在经验上可观察事实。我们在高级研究实验学校,以及法兰西学院的教学中,我们的目标基本上是将模型的方法带入一个由我们的民族志方向来引导我们的、还

很少开发的领域：神话的领域，以及更专门的南、北美洲的神话学。

早在第一年和以后(1950—1951，1958—1959)，我们曾证明，以表面上的不受约束为特征的仪式行为，在美洲和世界其他地方是围绕三极来组合的。它们分别以"饕餮"、"小丑"和"食人者"这些角色来加以描绘。这些仪式功能的每一个，和所有的中介形式，似乎都同一定的对待死亡的态度相关。活人的社会努力同死人保持关系，和平的或侵略性的，但是是观念中的；否则就是真实的关系——但这要转换到同胞与敌人的关系的层面上。

于是我们在仪式行为类型学中加入了一种鬼魂表现的类型学(1956—1957)。这是在两极之间进行的组合：一是"社会学的"一极，其中，聚集在一个仿照活人时尚的社会里的鬼魂通常是保持"退避三舍"的，但定期地被邀请来增强与后者的联系；二是"自然主义的"一极，其中，从个人的观点来看，鬼魂被分解到一个由各司其职的鬼魂组成的有机社会里，它们每一个都主管一项特别的、有活力的活动。作为一种先前仪式问题的对称的倒转，现在的问题是在于避免使鬼魂有永久的扩散的趋势。这种向神话学重要概念的领域的归入，推动了我们重新考虑对于某些有争议的仪式的解释：拟娩、成丁和二次葬(1954—1955，1958—1960)。

从1951年至1953年，我们致力于分析美国西南部普韦布洛部落的万神殿所表明的复合的功能。这些万神殿似乎可以回答包括也在别处发现的人群的类型学问题。对他们的研究从比较神话学的观点来看肯定会有丰硕成果。然后我们使一个中介人的前哥伦布特征得到确认，它曾经一般被认为是最近的舶来品。这个阳具之神是奉献给灰土和垃圾的，是野兽、迷雾、晨露

和贵重衣物的主人，并且从墨西哥至加拿大都能看到。它显示了——甚至在细节上(尽管有一个包括所有非借入的术语的系统倒转)——与还原为欧亚舞台上的一个小角色——灰姑娘——的特征之间有规律的对应。

如果对于功能和术语一开始就以一种不含糊的方式加以定义(这是 1959—1961 年间讲演的题目)，那么结构分析——远不同于形式主义的强制性的分析——就会导致地理学和历史学领域中的洞察力。这个坚定的信念仍然指导着我们后来的对神话表现的研究，甚至是在它最抽象的方面。

与其匆忙地着手进行比较和迫不及待地对原因问题进行推测，不如对于神话开展方法的分析，对每一个神话都根据它们的已被证明的各个变异的总和加以定义，消除任何先入之见。只有按照这种方法，我们才能指望达到一个阶段，即使人和人的行为取得作为实证知识的主体的地位。但要做到这点，人们必须应用非常严格的方法，它可归纳为三条原则：

> 1. 对一个神话绝不能只在一个层面上解释。不存在最优的阐释，因为任何神话都存在于许多阐释层面的一种相互关系中。
>
> 2. 对一个神话绝不能个别地予以解释，而应当在它与其他被一起提取出来构成一个转型组合的神话的关系中予以阐释。
>
> 3. 对一个神话组合绝不能单独地予以阐释，而应当参考：A. 其他的神话组合；B. 这些神话形成时所在社会的民族学。因为，如果神话是互相转型的，那就有一种相同类型的关系把包含在所有社会生活的进化中的不同层面联结起来(在一条横坐标上)。这些层面的

范围从技术—经济活动形式到表现体系，并包括经济交换、政治与家庭结构、审美表述、仪式习俗和宗教信仰。

不同类型的神话就是从按照以上的方法得到的相对简单的结构的转型中创造出来的。在这种情况下，人类学是一个在精心构筑具体的逻辑上的谨慎的合作者，这种逻辑似乎是现代思想所主要关心的内容之一，并且它向我们表明了它同在表面上对于我们的思想而言非常陌生的思想形式是更接近的——而不是更疏远的。

这些神话不能再被描述成前逻辑的。它们的逻辑是陌生的，但这只是在西方思想被一种过分狭隘的逻辑所统治的限度内是这样。人类学家在不要求分享被确定为定性的数学（其通过使对精密性的要求胜过度量的要求，扩大了我们的逻辑的范围）的发展成果的情况下，可以向逻辑学家和数学家提供因其原始性而足以得到他们注意的类型的资料。

根据同样的看法，对于整合神话研究与仪式研究也作出了尝试。现行的理论认为在这两个序列之间存在着一种术语对术语的对应性（不管是仪式将神话表演出来，还是神话将仪式解释出来），而这一理论能够被还原成一个属于更一般关系的特殊个案。对单独的个案的研究使神话和仪式表现为同一元素的不同转型（1954—1955 和 1959—1960 年的演讲）。因此作为平原印第安人的波尼人（Pawnee）的神话提供了对他们的仪式的一种系统和倒转的镜像，而仅仅与邻近部落的仪式有关的直接对应物正重建中。

神话和仪式并非总是相互对应的。然而，它们在已经表现出一种在互补性质的范围内实现相互补足。仪式作为意义的价

值似乎存在于工具和姿势中：它是一种副语言。另一方面，神话则表明自己像是元语言；它充分运用对话，但它这样做是通过把它自己的重要的对子置于一个比为了平庸的结果而运作的语言所要求的更高的复杂性水平上。

我们的方法于是退而要求一种存在于社会事实和语言的不同秩序中间的结构的类似物，这种类似物构成货真价实的社会事实。它们对于我们全都表现为同一类型的现象，而我们有时却疑惑(1955—1956 年和 1958—1959 年的演讲)：两个相邻地区居民的亲属称谓制度或神话表象是否在方言差异的方式上是不相关的。

在不同的层面上进行的平行的研究，提出了一种一般社会理论的概要，它包含着在个体和人群中间运用一系列可感知的层面进行的一个广泛的交流系统：在亲属关系层面，它通过姻亲集团的妇女交换而长期存在下去；在经济活动的层面，其中的财物和服务在生产者与消费者之间交换；以及在语言的层面，它使说话主体之间的信息交换得以进行。由于宗教事实在这样一个系统中拥有其地位，因此能看到我们的尝试的一个方面是在于去掉它们的特殊性。

确实，神话和仪式也可以被当做从神到人(神话)或从人到神(仪式)的交流方式。但有以下区别，即神性的对话者不是像别的对话者一样的、在同样的交流系统中的对手。人把它们理解成一种这个系统的镜像和反映(整个的或部分的)，它在理论上产生附加的约束——但并不损害它的经济或其原则。

民族志学家倾向于过分容易相信他们已经克服了他们自己的先人之见，成功地掌握了土著人群的思想。我们希望将一种额外的紧迫任务引入我们的专业：在人对于其社会的思想之外，去发现“真实的”制度的关键。我们希望使考察超出意识的

限度。

人们最终被引出一个思路，即把在一个特定人口内部的社会生活的各种形式以及不同人口中的同样层面上的形式，看作是服从相容性与非相容性规则的一个广泛的组合系统的元素。这使得某些配置成为可能，而排除其他的，并每当一种变更和一种替换影响任何一个元素时，引起一种总体平衡的转化。可以说，马塞尔·毛斯是这项事业（自他1902年最初主持这个讲座延续至1940年他放弃它时）的创始人。毛里斯·林哈特的工作，至少部分地，保持了这个方向。这个责任不间断地在同一座大楼里延续了几乎四分之三世纪——并且常常是在同一个演讲大厅里。由于既看到成果，也看到仍有什么还待于完成，所以可以大胆而稳妥地说，这个任务将在未来一段很长时间里让我们的继承者来承担它。

第 二 部 分

社 会 组 织



第六章　模型观念的意义及运用[①]

在梅博里-刘易斯先生那篇有意思的文章里，有两处对我的发难。他指责我至少在两个地方歪曲了人种志的资料；从更一般的方面说，他指责我的方法论在"道德上"是有毛病的。第一个批评并没有什么确实的根据，那只是由于他把一种理论的重构误会成是对事实的描述。至于那个有关价值的判断却不能挥之即去，我只得把我自己遵循的推理的思路讲讲清楚。

让我们先来考虑温内巴戈差异——这是我为求简便的称呼(见《结构人类学》第一卷，133—135页)。我们可以因为一个氏族的报告员——下胞族的报告员——简单地略去两合的区分，说它无关紧要，便会相信那种差异可以被克服掉吗？然而仅仅靠不去提及它是不够的。当他们在描述其古代村庄中略去不讲时，他们又引入了另一种两合的区分——这种区分被公认为不是社会性的，但却也决不仅仅是生态性的，因为它是作为对另一种区分的替代和转型而出现的。

为了重构村落布局，把一幅图置于另一幅图的上端，尽管据其状况每幅图是不完整的，却把它们都当作是显示了"真实"的画面，这样做是不充分的。当人们这样做时，他便是做着我为之而受责备的那种事，即，"操纵"模型。我们得到的唯一经验资料是两幅关于古代温内巴戈村庄的图画，它们有着互补的关系，即使这种关系不是大家已经被告知的那种关系。这两幅图不仅是表现了整体结构的片断形状(这样我们所须做的一切便是以其

中一幅补充另一幅),而且表现出它们互相之间的对立,这种对立关系是不能被轻易忽略掉的,因为它本身是人种志资料的一部分。

换句话说,如果在住人的村庄和被清理出来的场地(还有在清理过的场地和周围树枝)之间的区分,在一幅图画中是无关紧要的,却为何在另一幅画里变得关系重大了呢?这里我们拥有的只不过是一种奇怪的事实,其真正的解释也许是永远不可知的。这就越有理由去听听每一种解释的思路。

我采取了下面一种思路,它至少是颇有新意的。如果我们一方面把两合组织之间的社会区分,另一方面把清理过的场地和栅栏外的野地之间的生态学上的(但也是哲学上的)区分,当作两类不同的密码,即用作传递相同信息的密码,但是其互补关系遭受了变形,那么会得出什么理论上的结果呢?

让我们简要地再讲一遍。首先,一个其社会组织和宗教思想具有强烈两分原则色彩的部落,表现出了另一种形式的两合性,它不再是轴对称的,而有可能是同心圆式的。其次,这种同心圆式的两合性公开地和孤立地在特罗布里恩那样的人群中表现出来,我们在那里可以观察到它是独立于其他类型的。以为在特罗布里恩没有传统意义上的两合组织便反对我们,势必会不得要领。因为,恰恰由于同心圆式的两合现象的单独存在,才使它作为民族志的现象得到识别和定义。第三,人们可以去检

---

① 第六章最初以"论操作的诸社会学模型"为题,用英文发表于 Bijdragen tot de Taal-, Land-en Volkenkunde, CXVI, No.1 (1960),第 17—44 页,用以回答 D.梅博里-刘易斯发表在同一期上的文章"两合组织的分析:一种方法论的批评"。那篇文章是批评我的文章"两合组织存在吗?"(同上,CXI No.2 (1956),第 99—128 页,重新发表于"结构人类学"第一卷,第八章。)

英译者注:我们在此转载了莱维-斯特劳斯这一章的英文原文的绝大部分,同时也尊重他后来将原文译成法文时所作的那些小小的改动。

验两种类型特别分明地共存的那些地方的诸社会:博罗罗,廷比亚以及如此众多的印度尼西亚人群。对它们提出一个合并的模型比一个又一个地去考虑更为容易。结论有三点:(1)凡有两种类型共存的地方,它们之间便有一种功能上的联系;(2)同心圆类型从逻辑上说要比轴对称类型更为基本;以及(3)由于此同心圆类型包含着一个三元的类型,后者可以说——至少以潜在的方式——是轴对称两合本身的基础。

这样,在两类两合性之间建立一种经验的对立就没有什么意思了。它们中的一者决不能被归结为是对于村落布局的符号价值的反映,当另一者——仅剩的"真正"的两合现象——被说成是包含着真实社会群体的切面时。后一种类型也有符号的价值,而前者对权利和义务的要求丝毫也不亚于后者。我所尝试做的是去超越这些关于自身等同的实在的片面观点,用一种使两种形式的两合性可以得到翻译的共同语言去进行检验。我觉得,这可以使我们对所有的两合现象得出一种"普遍化的"解释——当然,这不是在观察的层面上。我希望已经说明了这样一种解释不仅是可能的,因为所有被考察的两合性的例子,不管它们表面上如何异质,都可以归结成为不超过5的对子的各种组合(《结构人类学》第一卷,第171页);而且,这种共同语言还揭示出了一种重要的、迄今尚未探讨过的事实。这便是,社会两合性不仅是以我们描述过的那些形式存在,而且还假定和包括了一种三重的系统,两合性的每个个案(指广义的,然而两合组织也在其所包括的各种形式中)应当看作是它的一种简化、一种极限。

应当承认,这表明远离了"亲属关系的基本结构"中所提出的论点,正如我已经仔细解释过的那样(《结构人类学》第一卷,第160页)。然而这并没有抹杀那本书中具有重要意义的二元

和三元结构之间的区别。因为,由于实用的目的,那种区别仍然是有用的。不过这好像是——像数学家通过讨论而取得了一致一样——把二元系统当作是三元式的一种特例,普遍对称的理论于是就大大地简化了。而且,这种组织问题的方法看上去也更适合于历史重构的目的。因为,有例可证,那时三元的"核心"不仅逻辑上显得更简明,而且要比包裹它的二元的"外壳"更古老。

现在让我们往下讨论所谓歪曲民族志的问题,首先是关于博罗罗人的南北轴线问题。[①] 如果它的存在竟与保留至今的慈幼会神父们的观察相矛盾的话,我倒是要怀疑自己误解了报告员,他们在这方面的陈述原是十分清楚的。然而,(1)这些观察是在博罗罗人领地的不同地区作出的,那里的村庄并不是必然地以同样的方法构筑的;(2)在柯尔巴齐尼(Colbacchini)的第一批出版物中也录有同样的说明;以及(3)在阿尔比塞蒂最新的描述中也证明,在男人们居住的屋子里面,有一条像是南北轴那样的东西,把屋子划分为分属两个半偶族的两部分;于是在每个氏族内部就有一条观念上的南北轴,并且导致了得到独立验证的及以"在下的"和西面的为一方、"在上的"和东面的为另一方之间的联合。那么,这两种说法之间的差别在于,一种说法认为,南北轴在男人们的屋子里是肯定存在的,而在屋外则是相对地存在;另一种说法认为,南北轴在屋内屋外都是客观地存在的。

---

① 接下去的几段现在显得是多余了,因为这个问题已经清楚地得到了解决。被指责为是我发明出来的这个有争议的南北轴,在30年之后即1965年由在圣·洛伦索工作的J.G.克鲁克独立地发现了:"我的报告员证实了莱维-斯特劳斯说的那些话,即出于某种目的,村庄以前是由一根穿过村子中央的南北向轴划为'上部'和'下部'两半的。这种划分在现在的博罗罗人中当然不再使用了"(J.G.克鲁克,"东部博罗罗人中的对称性和等级"。《人》新辑,第四卷,No.1(1969,3月号)第44—58页)。

为了在这里看到一种不可克服的矛盾，人们可能会提出这样两点：首先，在其整个广袤的领地里，博罗罗人的社会结构是十分同一的；第二，南北轴线，一如里奥·韦尔梅霍（Rio Vermelho）的记载一样，确是按地位的不同对氏族作了划分。

关于第一点，那样一种同质的情况看来是不太可能的。博罗罗人曾经拥有过半个法国那样大的领土；那还只是他们更早些时候拥有过的领土的一个角落。对每个村庄和每个氏族来说，发展和毁灭的速度不会是一样的，尤其当考虑到在与其邻近部落之间发生的攻防战争中遭受的损失时。每个村庄也许都面临着它自身的人口问题，故而氏族的数目及其在村庄范围内的分布必定是十分多样的。慈幼会的人对这个地区范围内的过去情况拿不出一份说明，甚至在他们自己过去曾工作过的地方，从他们那些较早的更经验性的描述中也看不到这种情况。他们长年累月地耐心工作，倒使他们能够构造出一个理想的公式，这是一个理论模型，它对于说明当地千变万化的情况最为适宜。因此，在此时此地记录的实际型式与彼时彼地（属于不同人群的村子里）所记录的有一些小小的不同，这本不足为奇。最后，慈幼会的神父们经过多年艰苦的重构工作留给了我们那些无价之宝的文献，当我们在此基础上开始工作时，显然我们面对的就不是经验材料。说得更确切些，我们是在摆布一种社会学的模型。不论喜欢这种模型与否，这便是当我们参加这类讨论时大家都采取的方式。

能不能说，这两种描述互不相容，人们必得在其中择一而不是当作同时并存的东西去使用它们呢？如果在慈幼会早期的人士、后期的人士以及在我自己的描述中，xobbuguiugue，xebbeguiugue 这两个名称竟被赋予了同样的意义；这就是说，如果这两个名称一向指"优"和"劣"，并且包涵着绝对的差异的话，那么

就会发生互不相容的情况。因为那样的话,就不是在每个氏族内部有“优”和“劣”,而倒是西边的氏族绝对的劣,东边的氏族绝对的优了,这样要把两个系统合并为一便是不可能了。[①] 然而,据柯尔巴齐尼较早的说明,这并不是里奥·韦尔梅霍的情况,也不是加尔卡斯河地区(Rio das Carças)的情况。对于他,以及对于我来说,上述土话指的是地形学意义上的,对柯尔巴齐尼的报告员来说是指“山上”、“山下”的意思,我的报告员则指“上游”、“下游”的意思。就像许多其他语言中常常碰到的那样,在博罗罗人的语言中,同一个词恰恰也包涵了全部三种含义。当他们有两对形成对照的词来表达地位上的区别时:“大”和“小”为一对,“红”和“黑”为另一对,为避免多义,上述的语言特点倒使博罗罗人表达得更为方便。

当我把处于两合中的那两个氏族写成代表了博罗罗人传说中的两位英雄时,是写错了吗? 的确,在现今属于一个偶族的那两个氏族是代表那两位英雄,而过去则是分属两个偶族的两个氏族作为代表的。如果把历时分析和共时分析混为一谈是民族志研究的一个错误,那么当他试图去解释温内巴戈人的差异时,提出了一种杜撰的解释。据此解释,较低的胞族曾经拥有或分享首领的地位——这与我所依据的博罗罗人的故事恰好类型相同,我的批评者就没有犯同样的错误吗?

问题还没有完。我们的两个例子中一个也没有碰到历时与共时秩序之间的对立。在此,被提到的过去是指神话的,而不是历史的。并且,作为神话,其内容实际上是倾向于土著人的意识的。当博罗罗人的神话告诉我们说,有一个时期,那时两个图加里(Tugare)氏族,而不是两个塞拉(Cera)氏族,是与有教养的英

① 这是《博罗罗百科全书》(I,第443—444页)中的解释的错误。

雄相关的,这可能就是指过去的事情。关于这些事情的真相,我们可能永远不得而知。但是我们确信,在现在,在被剥夺了家园的氏族和有教养的英雄之间,感觉得出有某种关系的存在。

现在来谈温内巴戈人,所谓温内巴戈人包括三个集团中的12个氏族,把这种观念强加给我是错误的。我当时说的内容并不是对温内巴戈人过去的情况作民族志的描述。它只不过是描述了一种理论上的图解,目的在于把观察层次上不足以清楚地显示其性质的民族志材料进行重新组织(要不然,我的工作便毫无用处)。

因而,并没有人认为,温内巴戈人曾分为各拥有4个氏族的3个集团。这里想提出的是完全不同的东西;即,在纯粹推论的基础上,从不同社会取来的这三种情况可以当作是在几项条件下的相互转换,其中之一便是将温内巴戈人的村庄作了如此这般的分析。

由于这一结论是从推论得出的,因此,当有民族志的材料给它独立支持时,自当不胜欣悦。在雷丁的材料里就有证据说,关于有这种村庄结构存在的解释不仅存在于人类学家的想法中,有的土著人自己也是这样认为的。要是已经有明显的民族志材料的内容让我们得出了这种思想,那就不需要作什么证明了——只要把我们看到的、听到的描述一下就完事了。另一方面,如果我们要从神话所提供的潜在内容中发现宗教的表现,等等,那么离开民族志材料所展示的内容去得出理论假设,应当受到大力支持。有些材料表明在土著种类间有明显平行的现象,而这个结论的得出就是通过了理论重构的途径。在温内巴戈的例子里,雷丁说(1923,第241页),"一个报告员……说……氏族是编为三个集团的,一个由雷鸟氏族统治,另一个由水仙统治,第三个由熊氏族统治。"这足以证明,一个三元的系统是存在的,

至少是以潜在的状态存在着。这真是大大超过了我们的期望，尤其是，这来自世界上一个还没有对实行三元系统怀疑的地方。

或者以为，三元系统与温内巴戈婚姻制度是不相干的，这个观点，从我们的思路来看，也是不妥当的。《结构人类学》第一卷图13(第165页)的意思是说，即使系统应当是被考虑为三元性的，它也不影响二元性的婚姻制度。事实上，图表的作用就在于，它能使我们"看出"社会结构既是三元性的(天、水、地)，又是二重性的(在上的、在下的)。而且温内巴戈人的"二元性的空间标向"，即西北—东南走向的轴，也没有被"删除"，因为图表说得很清楚，婚姻是在在上者(=天)为一方和在下者(=水+地)为另一方之间才可能的。

至于说到那个被认为"在婚姻关系的图表中不起作用"的村落圈，也有两点评论。首先——与那种观点相反——图表并非只是与婚姻关系有关。我们倒不如说，它们被用来说明：婚姻关系、社会结构、村庄布局、宗教表现，等等，所有这些怎样成为一个系统的一部分。不同之处在于，在每一种情况下，它们都分别有不同的作用；或者——用图解的术语表达——它们是在拓扑学的不同位置上的转换。再换一种不同的说法，一个既定社会关于婚姻关系所"说"的东西，可以是另一个社会就村庄布局所"说"的东西，又可以是第三个社会关于宗教表现的内容，等等。

第二(我只限于关于温内巴戈人的民族志资料，即那些被指责是我误述的资料)，我只要向读者指明雷丁对于村庄和氏族结构之间的关系所作的富有启发的评述就足够了。如果温内巴戈人有神话把整个部落描述为曾经是组成为一个村庄的，那么整个社会就不能被认为是独立于居住单位的。雷丁提出了问题——我认为他提得很聪明——无论是"出现了一个群体反对另一个群体"的"一伙人"或是村庄，都不是社会群体早期的形

式，那么，像北美其他地方一样，村庄组织可能早于氏族（雷丁，1923，第184—185页）。

我不想纠缠于对其他一些图表的讨论，因为那些讨论走的同样是一条错误的路线，即，把用以解释民族志材料所作的对模型的理论分析（将之归纳为少量共同因素），与对材料如经验观察中所见的那样的实际描述混为一谈。许多东南亚的社会作出了有用而常常是真实的说明，即在循环着的是女人，而不是男人；这并没有使（包含在普遍模型中的）真理失效，即，如果以其他的方式去描述周围的情况，就像某些部落所做的那样，那么结构的形式性质是一点也不变的。图13—15的"三足鼎立"（见《结构人类学》，第一卷，第165—168页）不过表达了一个事实：在非对称性的婚姻制度中亦如对称性的婚姻制度中一样，实际上实行着一种外婚制。不过，在第一种情况里，它创造出了一种社会学上的两性间的对立，这是不论他们所属的社会群体的；在第二种情况里，对立则存在于群体之间，性也就包括在其中了。

说东西向的轴不出现在博罗罗人的图解中，这也是不确切的。诚然，它不见于博罗罗人自己所说的东西中，因为已经证明，让他们来说，他们就会根据他们自己的系统将自己神秘化起来。正因为这样，我们就照它应当是的那样，通过三足鼎立的关系加以重新表述，其中每一分支中的三者都作了两分，不然，这三个群体就成了完全是内婚制的了。另一方面，说南北向的轴提供了统一的因素，这个假设确是弱了一点。之所以如此，倒不是因为这条轴的存在是由于民族学研究的错误——这种指责已被证明是不必要的。（见本章第82页注①）——而是我自己对它作了这样的限定，但也作过解释，说它首先需要得到田野方面的仔细验证。

显然，关于博罗罗人的图解不是详尽无遗的——没有一张

是详尽无遗的,也没有一张想要成为详尽无遗。然而它却令人十分满意地表达出了那个非常重要、摆在我们面前的问题,即一方面,一对胞族,另一方面,三个内婚集团。一个图解并不自诩说明了一切,而只是把反复出现在所有个案中的机制图解地列举出来(不管事实上这些机制并不是每回都在社会现实的同一层面上显示出来)。

这里我们遇到了一个重大的不一致处。即使我的文章的唯一结论是这样,即从各不同社会中抽取出来的那些各自独立的因素可以表达在同一的型式里,我也不会认为这种证明是缺乏社会学内涵的。因为我们可能已经找到了一种途径去说明,那些表面上显得各自独立的东西可能并非如表现出来的那样,在令人目眩的多样性后面,可能有为数不多的重复出现的、同一的性质,尽管它们以不同的方式结合着。

作为总结,请允许我指出,在什么程度上我的批评者依然是长期流行于英国学派中的那种自然主义的错误概念的俘虏。他自称是结构主义者,他甚至声称要反对我鲁莽地奉行结构主义以保卫结构主义。然而,由于他相信结构存在于经验的层面上,并且要成为经验的一部分,所以他仍然是拉德克利夫-布朗式的结构主义者。因此,当他面对离开经验实在的结构模型时,他觉得被错误道路所骗。对他来说,社会结构有如弯弯曲曲的七巧板,当他发现了怎样把拼板拼凑定当时,便觉得万事大吉了。但是,如果拼板是任意切割出来时,那就根本不存在结构了。另一方面,如果——就如有时所做成的那样——拼板是由一架机械锯自动地切割成不同形状的,这架机器的运动由凸轮轴所左右而呈有规则的变化,那么拼板游戏的结构是存在的,虽然它不是存在于经验的层面上(因为有许多辨认拼板成形的方法)。其答案在于表达凸轮形状、它们的速度和转动的数学公式中。这一

情况并不以向游戏者所显示的那种感性的方式与拼板游戏相关,但是,只有它能够解释拼板游戏,并提供一种解决问题的逻辑方法。

但是,梅博里-刘易斯写道:"社会关系不可以像数学关系所使用的方式一样,以符号加以形式地表达。因此,社会学模型不能像运算数学等式那样去操作。"难道他不应该先解释一下他所谓的"社会关系"(1960,第35页)是什么意思吗?如果他是指具体的社会关系,就像经验的观察者所见到的那样,那么我们也不能不同意梅博里-刘易斯的说法,因为我们尚记得,早在小学时老师就教我们说,梨和苹果是不能相加的。但是,如果在观察的层面和用以取代它的符号之间作了明确的区分之后,我就不明白,以代数的方法去处理,比如说,婚姻规则的符号,并且运作得当,难道就不能教会我们关于一个给定的婚姻制度实际运作的某些情况,以及产生出一些非经验的观察者直接可见的性质吗?

当然,最终的结论还得依据实验。然而,有演绎推理指导和启示的实验与一个不加深思推敲的人所面临的早已启动的全部过程是不一样的;后者在较深入的分析前亦如他一向所是的那样茫然。

对物质分子结构提供最终证明的是电子显微,它使我们见到了实际的分子。这一成就的取得并不就此使分子不可由肉眼看见这个事实有所改变。同样,也无望期待结构的分析会改变我们感触具体社会关系的途径。它只是更好地去解释它们。如果结构是可以看出的,它不会存在于较早的、经验的层面上,而是在一个更深的、以前被忽略的层面,那就是一些无意识的范畴,我们可以希望通过把初看之下对于观察者是显得不相关的那些领域(一方面,是如其实际运作的社会制度,另一方面,人们在神话、仪式和宗教表现中,企图掩盖或证实他们的社会与他们

所寄托的社会的理想形象之间的差异的方式)结合到一起，来加以发现。

从一开始就赋予那两片领域的区分以绝对价值，那是对问题的回避。因为在我论两合组织的论文(《结构人类学》第一卷，第八章)中最初提出来的问题恰恰就是关于这种划分的绝对价值。这个问题可作如下表述:这些组织是否总是属于实际社会部分的领域，抑或它们不是有时也还原为对这一实在的符号表达?如果对博罗罗人的社会结构的描述是正确的，那么，就如我在别处(《结构人类学》第一卷，第七章)所证明过的那样，博罗罗人中的两合组织是属于符号表达的，因为它的操作价值，可以说，是被实际的内婚制取消掉了。另一方面，有平凡的外圈和神圣的中心之间对立的、博罗罗人村庄的同心两合现象，应当被认为是具有更高的客观真理的协同性，因为在这个系统内没有与之矛盾的东西，也因为在宗教和社会这两个层面，所有的结论都被允许得以展开。

但是同样的东西不能用来说别处的两合组织。由此得出结论，实际的社会切片和符号的表达可能不像它表现出来的那样异质。在某种程度上说，它们可能与其应用的领域和作用具有互换性的密码相类似。这里，人们就有权利把社会切片和符号表达当作是一个具有更高解释价值的深层系统的一部分看待，虽然——或者倒不如说是因为——经验的观察对此是绝不理解的。

第七章 关于亲属关系原子的再思考[1]

在最近的一本书《为何结婚?》中，路克·德·霍伊施(Luc de Heusch)再次提到一个发表于《批评家》(1965年，第219—220页)的研究文本。在一个新的例证的基础上，这本书重申了由我们的同事(早在1958年)提出的对于我在1945年的一篇文章(后来成为我的《结构人类学》[2]这本书的第一章)中引入的亲属关系原子这个概念的反驳。由于诸事繁忙，我在1958年和1965年都无暇对于他的辩驳给予应有的关注。但还为时不晚，而《为何结婚?》的出版给了我一个现在来做这件事的机会。我将试图证明——除了一项经他指出而我已更正的资料上的错误(《结构人类学》，第46页，注48)之外——路克·德·霍伊施所作的反驳是建立在误解的基础上的；并且它们也可被解释为他一时忽略了在其他环境下他精通其用法的结构分析的一个基本法则。这个法则就是，结构分析绝不能仅仅考虑术语，而必须超出术语去理解它们的相互关系。只有这些，才构成它的真正的目标。

什么是我1945年那篇文章的目的呢?其要点是证明——与拉德克利夫-布朗及大多数与他同代的民族学家正相反——即使最简单的结构也绝不会是由父母、孩子所组成的生物学家庭所构成的，而是它总是暗示着一种婚姻关系。这后一种关系来自人类社会的一个实际上是普遍的事实。在最简单的个案中，一个男人要娶妻，他必须由另一个男人，即假定是其父亲或

兄弟直接或间接地给他。仅仅这个双重的偶然性也许就足以证明，由婚姻产生的孩子的母舅（也就是最初出嫁的妇女的兄弟）出现在我的图示中是因为他具有送女者的身份，而不是因为他在血统上的特殊地位。这一点还在下述文字中得到了证明："我们将亲属关系结构归结为最简单的、可以想到的元素，即亲属关系原子——如果我可以这样说的话，这时我们得到一个由一个丈夫、一个妻子——她是将妇女给予男人的这个群体的一个代表……和一个孩子所组成的群体"（《人类学家和语言学家大会》，布鲁明顿，印第安那州，1952 年；《结构人类学》，第 72 页）。事实并非如利奇所主张的那样（1961 年，第 56 页），一个女孩婚后的命运永远和到处受其父系亲属的控制，而我在《亲属结构的基本结构》（1960A，第 261—262，301—304，436—437 页）中证明了这种控制经常落入她母亲兄弟的手里，从而落入一个母系血统的代表手里。这种现象——对于其结构的意义和充分的重要性，我也已阐明了——稍后在澳大利亚由许多作者（梅格特（Megget）、希亚特（Hiatt）和夏皮罗（Shapiro））描述过，他们相信它是某种新的东西；并且它甚至被说成是使澳大利亚制度与东南亚制度完全不同的手段（夏皮罗，1969），不过，是我首先发现东南亚制度的。

---

① 第七章最初以法文发表在《人·法国人类学评论》，XIII，第 3 期（1973 年），第 5—30 页。

② 人们可以断定里奇的攻击是轻率的。他利用错误甚多的翻译，而又不愿费力去查对原文（该英国版本对上一句中的"filiation"一词错误地用"descent"——法语中是 descendance——来翻译），就这样提出了他的许多批评中的一个——"按他的观点，是最重要的一个"（原文如此）——说我混淆了这两个概念：他坚持认为我的论点"以为单系世系制度是普遍的，而这，"他补充说，"这完全是不真实的"（1970 年，第 101—102 页）；但他根本没有考虑到我已经写过："首先，舅甥关系并不发生在所有母系的和父系的制度中，而我们却在某些既非母系、又非父系的制度中发现它的存在"（《结构人类学》，第一卷，第 41 页）。难怪有些年轻学者受到这样一个榜样的鼓励，不经过核对原文，就在不确切的翻译和荒谬的评论的工作基础上，找出它来反驳其本文。

即使在婚姻控制落入父系亲属手中的社会里，仍可以设想妻子的父亲代替她的兄弟去夺取控制权（或者是一个更远的亲属，如果这个制度比我们选择来支持上述证明的制度更复杂的话），而这正是因为在某些社会中看到的结构是非常简单的。这种简单结构的存在的直接结果，是形成了在兄弟与姐妹之间、丈夫与妻子之间、父亲与儿子之间、母舅与外甥之间模式化的见解，这是可以用两个积极的关系和两个消极的关系来表达的成对的见解——所有这些构成了大量支持上述论点的特别有力的论据。对一篇文章的框架来说，这些例证似乎是足够了。但我特别保留了关于更复杂制度的个案，并要求在每个特殊个案中考虑两个假说："第一个是说亲属关系通过基本结构的简单并列而运作，并且在那里伯舅关系因此而仍然经常是明显的；第二个假说是，这个制度的建筑材料已经属于一个更复杂的秩序，……在这个类型的结构中……伯舅关系不再有明显的影响。在具有更大的复杂性的结构中，伯舅关系可能被忘却或可能与其他关系混同起来。"（《结构人类学》，第48—49页）

因此，我建议称为亲属关系原子的东西（也就是兄弟与姐妹、丈夫与妻子、父亲与儿子、母舅与外甥之间关系的四边形结构）在我脑海里是最容易想到和在有时是最容易观察到的结构。但我小心地期待利用转型从最简单的结构中产生出来的其他的结构。打一个比方，这有点像氢元素的原子（由于仅由一个电子围绕一个质子而组成，因而在物理世界中是可观察到的、最简单的一种原子），氢元素不排除更重的原子的存在，但这些原子在存在的条件下才被认为是这样的，因此它们的分子属于同一种性质，并且在它们之间存在着同样的联系。

有两个理由促使我从一开始就考虑一个基本的结构。首先，只有它曾由伯舅问题所暗示，正如拉德克利夫-布朗所阐明

的和我试图对其论证的。其次，在一个宏观的考察中，这个结构使得可能以最经济的方式将三个作为构成成分的亲属关系连接在一起成为可能："一个血亲的关系，一个姻亲的关系，一个父子的关系"(《结构人类学》，第46页)。这些关系一定是永久存在的，但是它们联合的方式可以变化和多样化。只是，对于路克·德·霍伊施所求助的三个例证，我会说，第一个(兰布姆布人(the Lambumbu)例证)是不确实的；并且如果它是确实的，它不是削弱，反而是加强了我的论点。至于其他两个(取自蒙都哥摩人(the Mundugomor)和莱莱人(the Lele))，它们说明了那些我当然尚未忘记的复杂的个案。因此去尝试发现亲属关系原子是否和如何能够为这些社会建立起来，以及我已提出的性质是否和如何被重视，是令人感兴趣的。

正如路克·德·霍伊施(1958年，第234页)指出的，人们还很少了解兰布姆布人，这是一个生活在新赫布里底群岛[1]的马列库拉岛(Malekula Island)中央的人群。迪肯(Deacon)所留下的指点是如此笼统，以至对这个个案很难进行讨论。然而，可以认为第一个与路克·德·霍伊施接近和一致的观点是，"其父子关系是随和的，因为儿子可以违背他的父亲，同时母方的舅甥关系是严厉的，后者对前者负有服从的责任"(霍伊施，1958年，第236页)。问题是从企图按互惠关系描述以兄弟和姐妹为一方、以丈夫和妻子为另一方之间的通行的态度开始的。

我们乐意承认，兄弟—姐妹关系是一个消极的关系。迪科恩将强加在这些兄弟姐妹身上的克制态度与在南部的塞尼昂人(The Seniang)中间的可以观察到的亲密的友好态度进行对比。

① 今天的瓦努阿图。

一个兰布姆布人不会进入一间他的姐妹单独在里面的房子，他会从门外面对她说话。对于一个兄弟和一个姐妹来说，想要在一起走路被认为是不适宜的。如果他们互相陪伴着走在路上，他们会感到不安并害怕被看到。但是，兄弟在一定程度上对他的姐妹负有责任，另外，在父亲死亡的情况下，必须由他来安排她的婚姻(迪科恩，1934 年，第 101—102 页)。

既然如此，丈夫与妻子之间的行为就将有检验的价值。如果它像人们所坚持的那样也是消极的关系，那么我提出的系统就是不可接受的，因为它要求两对态度，分别为积极的和消极的，它们的相关的和对立的关系使结构保持在平衡中。但在进一步论述前，我们必须先插一段话。

在指责我拼凑一些经常带有模棱两可的色彩的、在积极的与消极的符号之间的关系时，路克·德·霍伊施不顾我本人提出的警告："积极的和消极的符号……表现出一种过分的简单化，它只有在作为证明的一部分时才是有用的……在许多制度中，两个个体之间的关系经常不是由一个单独的态度来表达的，而是由许多态度来表达的，它们可以说一起组成了一个态度的'集束'"(《结构人类学》，第 49 页)。在这里和在其他任何地方，可以归结为这样、那样的态度的内容都不如可以在相互联系的成对的态度之间看出的对立的关系重要。这些态度本身是什么，它们掩盖着什么情感的内容，从我们争论的特殊观点来看，没有任何本质的意义。在极端的情况下，我们甚至不需要知道这些内容是什么。只要在它们中间，直接地或间接地，觉察到一种足以用符号"+"和符号"-"来意谓的对立关系就够了。

但是，在兰布姆布人中，一种非常清楚的对立关系存在于兄弟—姐妹关系与丈夫—妻子关系之间。我们知道，前一种关系的特征是一种克制，以至兄弟和姐妹生怕被人看到在一起。我

们可以说——对此路克·德·霍伊施是与我们一致的，在丈夫与妻子的关系中一方面丈夫拥有暴力性的嫉妒，另一方面存在配偶之间的姓名禁忌(但在兰布姆布人中不如在塞尼昂人中严格)，在这些基础上，他们的关系也是消极的。但是婚姻关系的特点是缺少克制，而这就是它与兄弟—姐妹关系组成对立的一对关系的方式。一个同一位男子恋爱的年轻妇女可以派她的父亲或她的兄弟通过那个男子的姐妹来熟悉情况，从而迈出第一步。如果这个妇女是寡妇，那么中介人就变得没必要了；然后事情的发展就取决于举办有趣的晚会了。

有些男人对一个或两个女人感情强烈，以至拒绝娶别人作为妻子。即使在有许多妻子的情况下，也把她们中的一个描述成对于她丈夫来说是"封顶"的。如果他是一夫多妻的，他必须让所有的妻子能分享自己。要是他忽视了一个，她就会大发雷霆，告诉所有人她并不缺让她满足的男人。妻子们相互之间嫉妒心强烈，并且不怕把她们的争执公之于众。对一个丈夫来说，在顽固的嫉妒心发作时因干傻事而出丑和招引来他的朋友的取笑，这也是常有的事(迪科恩，1934 年，第 103—104，159—171 页)。配偶之间的关系因此而受到一种强烈的相互的嫉妒心的支配，他们会以任何借口和未经最起码的考虑就把它表现出来。"如果丈夫对他的妻子不尽职的话，一个妻子通常会用打人很痛的荨麻枝叶来打他的生殖器"(迪科恩，1934 年，第 170 页；而不是"打她自己的生殖器……以此作为抗议的一种表示，"霍伊施，1958 年，第 235 页)。

我们可以看到兄弟—姐妹关系可以被定义为一种极大的克制，而丈夫—妻子关系则是一种完全的缺乏克制。至于其他两个关系，是建立在男人们之间的，它们在一种情况下是以严厉为特征的，在另一种情况下则是不具有严厉，或者以互相的依赖或

独立为特征。后面的这些特征与迪科恩的描述最为符合:"男孩拥有在其母舅有生之年将其母舅的财物用于他自己的需要的特权;反之,他对他也负有严格服从的义务。与塞尼昂人的这种做法相反的是,男人或多或少不太服从,或者就是不服从他的父亲,但他母亲的兄弟的命令就是法律。因此,如果后者对他的外甥说,'来,让我们去打仗',这个男孩就会跟他去,即使他的父亲可能会禁止他这样做。如果父亲决定防止他的孩子同他妻子的兄弟出去,他会被迫用一些激烈的办法。另一方面,如果父亲要他的儿子同他一起参加一个战斗,而那位母舅阻止他去,小伙子会打消念头并呆在家里。但是虽然一个男人对其母亲的兄弟有巨大的服从的义务,但他们的关系是属于那种相互之间的友好的关系,而不是属于一方面是权威的和另一方面是从属的关系。外甥的态度是:尽管对他的舅舅是必须服从的,但他同时是一个'好伙伴'"(迪科恩,1934年,第101页)。

因此看来是这样,在情感领域,兄弟与姐妹之间的关系对于夫妻之间的关系就如同——也许是在另一个情感领域(虽然它们并不一定不同)——父子之间的关系之对于舅甥之间的关系。考虑到已经提出来使我们避免匆忙地进行简化的一些限制,态度体系可由与最初的假说相配的图1中的图表来表示:

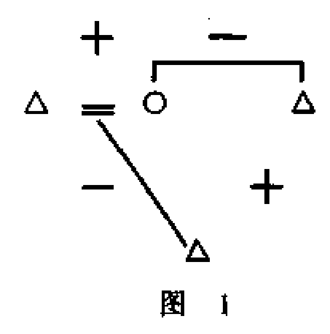


图 1

住在新几内亚西北部赛皮克河(Sepik River)的一条支流——尤阿特河(Yuat River)的蒙都哥摩人个案提出了另一些

问题。按路克·德·霍伊施的说法，兄弟—姐妹、丈夫—妻子、父亲—儿子这些关系可能全都是消极的关系，唯一积极的关系是舅甥之间的关系。然而，人们只能亦步亦趋于由值得赞扬的田野民族志学家玛格丽特·米德（Margaret Mead）提供的描述，来指出蒙都哥摩人说明了那些复杂结构中的一个，而对于这些在我脑海里精确显现的结构，我预见到它们的可能性（《结构人类学》，第41页，注30）：在父亲的左边加上他的姐妹，并且根据性别去除由下一代的婚姻所产生的孩子（《结构人类学》，第48页），同时祖父母出现在前一代里。只有当完整的结构得到考虑时——而不是为了要还原就去切断它，它的结构才会显现出来，其特征也会一目了然。

我们知道蒙都哥摩人有一个独创性的世系制度。一个男人与他的母亲，他的母亲的父亲、他的母亲的父亲的母亲，等等，属于同一个世系（蒙都哥摩人称为"绳索"）；与此同时，一个女人与她的父亲、她的父亲的母亲、她的父亲的母亲的父亲，等等，属于同一个世系。换言之，世系法则对于男孩是母系的，而对于女孩是父系的，因此兄弟和姐妹在谱系上具有不同的地位。由此，一方面是在父亲和他的女儿之间，另一方面是在母亲和她的儿子之间，普遍存在特殊亲密的关系，以至每个家长都可以与相对性别的孩子一起睡在防蚊的睡篮中，每个蒙都哥摩人都是在那里面过夜的。

通常婚姻是与交换相伴随的。与儿子关系密切的母亲把她的女儿看作是为他提供一个妻子的手段。但是，如果父亲希望留下女儿来为他自己通过交换获得一些辅助的妻子，在他和他的儿子之间就会产生一种尖锐的、类似于仇恨的竞争的感觉——这种感觉，当母亲在对她的儿子发表意见时会加以煽动。同样的竞争存在于兄弟们之间，因为每一个人都企图垄断他的

姐妹以为他自己提供妻子。在这样一个制度中,很自然,兄弟和姐妹从孩提时起就感到互相疏远;儿子也感到与其父亲疏远,而女儿感到与母亲疏远。至于丈夫和妻子,他们对他们的孩子的未来心怀相互矛盾的计划,这可以表现在每人都在相对性别的孩子(但他们按世系法则是直接与他或她相联系的)身上竭尽全力煽动对另一个家长的不信任感。

在另一方面,一个男孩同他的母亲的兄弟有着诚挚的关系,当他与他的父亲发生冲突时,他就从这位舅舅那里求援。因此,与许多消极的关系——父子之间、母女之间、兄弟与姐妹之间、夫妻之间的关系——相反,似乎除了在我们的第一批图表中没有画入的母子之间和父女之间关系外,人们只能得出唯一的一个积极的关系:母舅与外甥之间的关系。但是,运用这种类型的推理,可能会忽略玛格丽特·米德的描述已经提到的和不能忽视的其他关系。

首先,舅甥之间的关系没有表现出严格规范的特征。“在一个男孩与他的母亲的兄弟之间存在的经常是友好的关系。确实,他既不属于与他的母亲的兄弟相同的‘绳索’,也不属于拥有同一土地的群体。但母亲的兄弟总是乐意庇护他的外甥,如果这孩子同他父亲之间有麻烦的话”(米德,1950年,第132页)。这种偶然的团结来自姐、妹夫们之间的紧张:“帮助他的外甥来反对后者的父亲是与母亲的兄弟的其他态度一致的。一个男孩自己的母亲的兄弟被当作一个非常亲密的亲戚,亲密到他情愿不要报酬而举行割礼的仪式”(米德,1950年,第132页)。

舅甥之间的关系是一个派生的关系。它与有时存在于母舅与外甥女之间的关系属于同一类型,但并不像后者那么清晰:“有时一个有许多儿子而没有女儿的男人(他的妻子不愿接受女儿),会通过操持部分照看的活儿预先提出要一个姐妹的孩子。

在女孩很难得到的理论的影响下，这个要一个姐妹的孩子的请求通常在出生前就提出了。请求的人于是定期向孕妇送去食品，但是有一半可能孩子的性别是判断错的，而儿子们的父亲则发现自己处于要为另一个男孩承担类似父亲的责任的尴尬境地”（米德，1950年，第138页）。

人们立刻会注意到，这个在出生时就破坏了他的舅舅的希望，并且对他，在某种意义上，是一个灾难的男孩，不是别的，而是他的姐妹的儿子，也正是在正常情况下他同他具有友好的关系的这个外甥。这最好地证明了，这个关系在同存在于一个母舅与其“储备的”外甥女之间的关系的对比中处于从属的地位，因为她就将作为她的女儿，也因为在父亲与女儿之间的联系是蒙都哥摩人所知道的最亲密的关系。在这个制度中，母舅—姐妹的女儿的关系因此而同母舅—外甥的关系属于同一类型，但提供了比后者更多的可能性。

其次，只有当这个制度也以同父亲的姐妹的关系为特征时，舅舅与外甥的关系才可被纳入制度，对于前一个关系民族志描述正是将其放在同一个层面上的：“一个蒙都哥摩人的孩子被教导说，任何一个同他们的关系像母亲的兄弟、父亲的姐妹、姐妹的男孩、兄弟的女孩，以及他们的配偶一样的人，是一个可以开玩笑的亲戚，人们同他们之间经常打打闹闹、斥责违规的不适当行为、相互威胁、假装动武，等等”（米德，1950年，第143页，同时对照第146页）。在父亲的姐妹与母亲的兄弟之间的对应现象进一步由下述事实得到加强，即在上面讨论的情况里面，一个男人在他的姐妹的女儿出生前就根据把她当做他的女儿的想法来储备她，这时赞同他的妻子将是这个女孩的父亲的姐妹，如果——理论上按照蒙都哥摩人中的法则——婚姻是来自两个男人之间的一项姐妹的交换的话。我们看到，真正的母舅不要求

可观的报酬来对他的外甥的下身施行割礼，而当仪式的司仪是一个远亲时这笔开销是规定的。父亲的姐妹为她的侄子和侄女实现相应的功能，比如，在一个仪式中打破在两岁以前加在孩子身上的食物禁忌，乃是她的责任。(米德，1950，第141页)[①]。

最后，人们也不能忽略玛格丽特·米德关于存在于同一个“绳索”的远亲之间的特别紧密的联系的论证，那指的是从父亲的母亲到孙女，以及从母亲的父亲到孙子的那些亲属。这些孙儿女们中的每个人都冠有与他们同一个“绳索”的祖父母的名字。他们之间是“在社会学上认同的”；而每个人在称呼他们同辈的成员时，都用与他们的先辈将会使用的相同的亲属称谓。亲属称谓制度采取一种循环的形式：每三代形成一圈。父亲的母亲和母亲的父亲因此在蒙都哥摩亲属关系原子中拥有他们的地位。此外父亲的姐妹与母亲相对，而女儿与儿子相对。结果如图2。

在这个图表中，竖线和横线的联系都是消极的：从父亲到儿子、从母亲到女儿是竖线；从兄弟到姐妹，从丈夫到妻子，从姐、妹夫到姐、妹夫是横线。相反，斜线的联系都是积极的：有一些

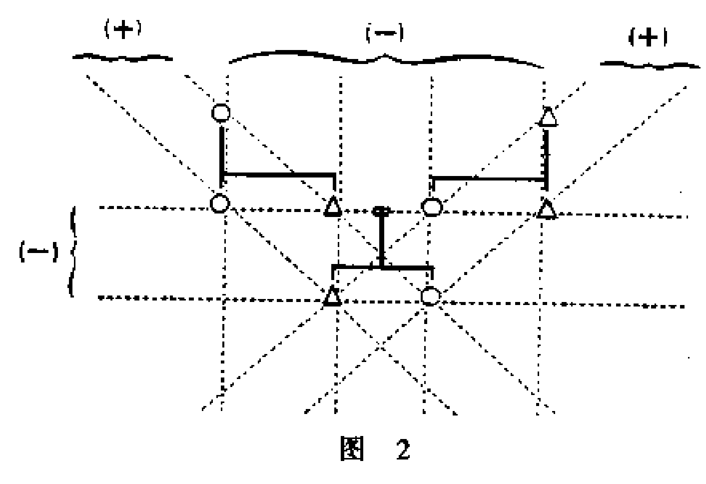


图 2

① 在一封私人信件中，玛格丽特·米德愿意说得更清晰：由母亲的兄弟送的头盖骨礼品，由兄弟的姐妹帮忙做的穿耳和一头猪，他们俩都予以还礼。

是与从父亲的母亲到儿子的女儿，以及从母亲的父亲到女儿的儿子的“绳索”相应的；而还有一些，并不是“绳索”，而是把父亲的姐妹与兄弟的儿子，以及母亲的兄弟与姐妹的女儿相联系的。进一步我们看到，后面的两个在后面提到的人可以更亲密地在一起，并且在极端的情况下，可以混而为一。因为母舅有权保留他的、但还没有出生的外甥女作为他的女儿，而父亲的姐妹则操演解除她的侄女和侄子的食物禁忌的仪式。我们还看到，母舅本身，如果他自己没有一个女儿，就会希望像一个父亲对他的外甥女那样行事，他将为他的外甥免费施行割礼。他还同他有一种亲切的关系，但当这个男孩的姐妹成为他的女儿后，他对这个女孩的感情相对而言就较淡漠。

这个分析和表现这个制度的方式具有两个优点。第一，蒙都哥摩世系法则，据说是“畸形和不正规的”（霍伊施，1958 年，第 240—241 页），在被放到一个总体的结构中后就会更加清晰，在那里它同态度体系一起构成一个合乎逻辑的和有条理的整体。它在这样做时还连同着别的蒙都哥摩的法则，根据这个法则婚姻只能在属于同样的年龄组的个体之间发生（米德，1950 年，第 145 页）。如果竖线的联系总是同斜线的联系区分开的话，这是不可避免的。在最近的分析中，这个制度的经济正是依赖这两种类型的联系之间的对立，无论是对于态度还是对于世系。（实际上，只要知道两个互为亲属的个体是被放在竖线上，还是放在斜线上，就完全能够决定他们的关系基本上是积极的，还是消极的了。）

第二，这里提出的解释使得超越这种两合现象成为可能——它在蒙都哥摩个案中可能太简单，并且也使直接说明由玛格丽特·米德区分出的三个态度类型成为可能：“蒙都哥摩人把亲属分成一些是开玩笑的人，一些是避免羞辱的人，以

及一些是人们以程度不同的正常的交情来对待的人"(1950年,第142页)。我们知道,这最后一些感情在同一"绳索"的成员之间是普遍盛行的,而远亲则克制住表现出兴奋(其可以进一步发展为敌意),这是属于竖线联系的特征。这个情况是针对兄弟姐妹与姐、妹夫之间的,但也与夫妻之间、父子之间和母女之间有关。

第三个类型的情况怎样呢?正如我们已看到的,它包括以外甥和外甥女之间为一方、以父亲的姐妹或母亲的兄弟为另一方之间的关系;也就是说,包括由斜线联系像"绳索"那样联结起来的亲属,这些联系是与绳索对应的,但它们本身不是"绳索"。如果只考虑他们形式上的特征的话,它们可以说是冒充的"绳索"。从这个观点来看,它们占据着一个在真的"绳索"与矩形联系之间的中介的位置——如同与它们相应的态度一样。因此人们也许可以称后者为"反绳索",因为它们暗示着同那些存在于同一个"绳索"的成员之间的态度正相反对的态度。

对于我们的解释构成障碍的似乎只有一个难处。由两个被她们的兄弟作为他们各自的妻子交换的妇女是由一条横线联系联结起来的。然而,在她们之间存在着某种亲密情感:"她们被说成是对另一个的'回报',并且这里既不突出对抗,也不突出伤害,正如在姐、妹夫之间经常有的那样。"(米德,1959年,第147—148页)这个特殊的个案也许会成为土著人理论的一个例外,根据这个理论"一种天然的敌意……存在于同一性别的所有成员之间"(第127页)。这也将与图2说明的法则相左,其将所有横线关系都作为是受一种消极的协同因素影响的。

对于这一点有两点要指出。首先,没有一个制度是对于两性永远严格对称的,因为在每个社会里面他们各自的地位都不是互换的。玛格丽特·米德亲自注意到(1950年,第147—148

页)，在蒙都哥摩人中间，妇女之间的关系在整体上不如男子之间的关系难处。其次，也是最重要的，建立在由其兄弟交换的两个妇女之间的亲密关系来自两种类型的先前的关系：一方面是兄弟与姐妹之间的关系，以及另一方面，是在通过姐妹交换成为各自对方的姐、妹夫的男人之间的关系。不仅如此，这两种类型的关系是消极的，并且可以设想，如在算术中一样，它们的产物是具有一种积极的价值的。总之，在此，人们是在超越在其共时的维度上想象到的基本结构的极限。如果人们考虑到那个下流的淫秽玩笑，说到一个年轻的单身汉用他的分类上的"姐妹"来交换——准确地说——他在理论上不能与之婚配的第一个或第二个表姐妹，其中真实的是同样的东西——但要把时间轴再向上延伸(因为那时一个人就被置于联姻的结果之前而不是之后了)(米德，1950年，第146页)。

所有以上的考虑提出了，在一个亲属称谓制度和态度的周期表中，蒙都哥摩人也许将阐明一个"重"原子的个案。然而，这个原子会继续满足我们最初的假说的三个条件：(1)一个基本的亲属制度之依靠一个联姻关系的程度如同依靠血亲关系；(2)舅甥关系的内容是独立于世系法则之外的；以及(3)在这个结构的里面，相互对立的态度(简要地说，它们因此而被叫作积极的或消极的)组成一个平衡的整体。

现在让我们考虑第三个例证：由玛丽·道格拉斯(Mary Douglas)研究的卡撒伊(Kassai)莱莱人个案。路克·德·霍伊施感到，同前面的例证一样，这个例证没有证明我提出的论点："莱莱亲属称谓制度产生三个消极的关系(兄弟/姐妹；父亲/儿子；母舅/姐妹的儿子)，以对抗一个唯一的积极的关系(丈夫/妻子)。这个唯一积极的、有男子气的关系处于亲属关系的元素之外：它建

立了一种充满祖父与孙子之间浓厚亲密感的团结和关系"(霍伊施,1971年,第20页)。

在考虑玛丽·道格拉斯的观察的基础上,我们肯定会同意兄弟—姐妹关系是消极的:"一个妇女必须学会躲避她的兄弟,不同他们呆在同一个房子里,不面对面地同他们说话,把她们的食物恭敬地放到靠近他们的地方,而不要碰到他们"(道格拉斯,1963年,第124页)。我们也将承认丈夫—妻子关系是积极的:"关于丈夫与妻子的关系没有任何不肯定和暧昧的地方。莱莱人承认他们的合作奠定了所有社会生活的基础。他们会以赞同的口气说到一对幸福的夫妻,说'他们把婚姻搞得很好'……无论生病或是健康,丈夫和妻子都一定要相互厮守。有病时相互照顾是主要的婚姻义务之一"(1963年,第120—121页)。

在另一方面,当人们读到玛丽·道格拉斯所作的这个描述后,关于父子关系是消极的论断似乎是特别危险的,以下我全文引用它,以排除任何说我——这是完全不必要的——歪曲她本文的含义的怀疑:

> 在莱莱人父子之间有一种密切的个人关系。年轻人和男孩子的谈话说明了对他们父亲的一种满怀情感的态度。失去双亲的男人喜欢回忆与他们的父亲的交往和他的教导。他们没有与拉德克利夫-布朗教授所使用的"尊敬"一词相当的词。Heki表示的是尊敬,而重要的是它应该是一种父子间的相互的态度。每人都以慷慨和体谅的态度来尊敬另一个人。这种密切的关系被要求贯穿整个一生。在父亲年老时,儿子有责任同他住在一起并照顾他,而这个责任实际上是同男孩对于与他的母亲的兄弟一起活动的兴趣冲突的,后者

可以为他的罪行付出流血的补偿，以及分派给他一个妻子。值得注意的是有多少男人直到父亲去世以前是不离开他们出生的村落而加入他们的母舅的村落中去的。无论父亲在他儿子童年时实行的训戒有多么轻微，在成年生活中更是根据他的权力被限制为只能对不服从他的孩子进行责骂。在这里没有他可以利用的其他礼制上的制裁手段，也没有对于他的已经长大的儿子断绝父子关系或者要不就加强他自己的权威的做法。（道格拉斯，1952 年，第 61—62 页）

接着，作者强调"明显地缺乏来自父母一代的严格的训戒……父亲对于他的年轻的孩子还表现出一种稍稍足够的[权威]，而当他们成年时这种权威就更弱了"（第 20 页）。根据玛丽·道格拉斯的说法，这种关系在父亲一方是一种温情和放纵，在儿子一方是一种爱戴和尊敬；它与普遍存在于姐妹的儿子与他的母舅之间的关系是截然相反的：

一个母亲的兄弟所属的群体对于一个男人所拥有的权威很少能同父子之间的密切的亲密关系相比。他们通过控制关于血债的谈判和分配妻子而掌握重要的制裁权，但他们的权威是分散的。母舅们由于为他们所喜欢的外甥安排一个新娘导致相互竞争而削弱着他们自己的团结。一个男人可能轻易地将其忠诚从他自己母亲的一个兄弟身上转移到另一个兄弟身上，或是一个更远的氏族亲属身上，因为由共同居住或相互服务和互赠礼品形成的个人关系比严格的谱系关系意义更大。（道格拉斯，1952 年，第 62 页）

作者进一步注意到，在莱莱人个案中，由母亲的兄弟给予姐妹的儿子的、同来自别的氏族的妇女结婚的优先权，是对在其他地方可能被称为继承权的东西的最好的说明(第64页)。

这些分析的结论是，在以父亲与儿子为一方，母舅与外甥为另一方之间的态度是截然相反的；以及莱莱人的亲属关系元素，如果被归结为兄弟、姐妹、丈夫、妻子、父亲和儿子，可能在最简单和典型的方式上，表现了一个著名的在母系社会里的态度体系：姐妹与兄弟之间是消极的，夫妻之间是积极的，父子之间是积极的，舅甥之间是消极的。在这些社会里，正如我们刚在莱莱人中看到的，证实来自母亲的氏族的男人拥有对于他们的姐妹的儿子的权力，后者也是他们氏族的成员。

既然是这种情况，路克·德·霍伊施怎么能用一种非常不同的方法来定义这个制度呢？这是因为他把特别的注意力投向了其他方面，对于它们，玛丽·道格拉斯在她1952年的文章中没有提到，但在她1963年出版的书中则作了说明。

然而，对她关注的父子关系而言，她的书确认了她早期的文章。请看以下一段："他们[莱莱人]狂热地说到一个男人应为他的父亲做什么，一个父亲应为他的儿子做什么"(第73页)。接下去："莱莱人尊重父权。男孩们被告知：'你的父亲就像上帝'……他们因为他在婴儿时期照顾了他们而欠他的债是无法偿还的和不可估量的"(第114页)。但作者为这幅景象添加了细节："对男人来说，表现出对他父亲的不尊敬是非常羞耻的。父亲被要求回避其已长成的儿子，以便使后者不至于感到被表示尊敬的负担压得抬不起头来"(第114页)。这一点因另一个评论得到确证："CIN，即'回避'，是表示尊敬的方法。一个男人必须回避他的兄长，并且也要通过暗示回避他的幼弟、他的母亲的兄弟、他的父亲，和他的妻子的父亲、母亲，以及母亲的兄弟。

这是一个严格的戒规"(第 103 页)。

似乎路克·德·霍伊施断定父子关系是消极的这个说法忽略了对我们首先指出的相反情况的观察。它所依靠的只是在前一段文章中引用的最后两节。[①] 很显然,这是不够的,但它们也绝不能被忽略。在回到这个话题以前,我们必须进入另一个可能使我们得到同样解释的考虑。

在 1952 年的那篇文章里,玛丽·道格拉斯强调了母舅作为妻子的给予者的特殊地位。已经对此提出了某些例证。然而,从她说明一个男人把他对其享有一种优先权的那个妇女给予"他的姐妹的一个儿子",即同宗的晚辈(clan junior)("同宗晚辈"在同一页上是与"同宗前辈"[senior clansmen]相对的)的一段(第 64 页)论述中表明作者并不打算——表现在"母亲的兄弟"、"姐妹的儿子"这些术语上——绝对地确定某种谱系地位的拥有者。或许是根据土著的用法,她以一种宽泛的方法将男性指定为属于在同一氏族中的不同年龄组。1963 年的书在这方面更加明确,其中否认了真正的母舅有把一个妇女给予姐妹的儿子的(实际上的)能力。事实上,莱莱人男子结婚平均比他们的姐妹要晚大约 15 到 20 年,后者会带来一种明显的、属于同一年龄

① 然而,路克·德·霍伊施感到这里有问题,正如以下一段文字中所表达的疑问:"在一个卡赛人(the Kasai)的母系部落——莱莱人中,beki(尊重)这个词语表现了父子关系的特征,并且'重要的是,它应该是一种互惠的态度'(道格拉斯,1952 年,第 61 页)。这个词语表示'尊敬'的含义比表示'克制'的含义要少。但同一个词语 beki 也适用于舅甥关系。根据道格拉斯夫人的一则私人通讯,回避的做法一方面存在于母舅与姐妹的儿子之间,另一方面存在于父子之间。这两个关系似乎是同一类型的,并且不是倒转的。但是,这种克制在父子关系中因伴有极大的温情而变得温和,而这在母舅—外甥关系中则并不这样清晰。拉德克利夫-布朗注意到的倒转的情感上的对立,因此不能完全起作用。然而,从结构的观点来看,母舅和父亲被认为是在父系的和母系的文化中的相对立的标志,而一个新的问题目前已是明确地存在的"(霍伊施,1958 年,第 212—213 页)。

组的男人与女人之间的矛盾:"一个男人会根据权利要他的女儿的女儿。他可以自己同她结婚,如果他想的话……或者他可以把她给他的兄弟……或给他的姐妹的女儿的儿子。他不可能把她给他自己的姐妹的儿子,虽然后者偶尔可以被允许得到作为寡妇的她。在过去的时候,在专偶制的基督教婚姻限制了可能的配偶的范围以前,一个男人是几乎不能希望同一个年龄同他接近到如同他的母亲的兄弟的女儿那样的女孩结婚的"(第115页)。不管怎么说,从整个情况看,很清楚,在婚姻交换中,不是男孩的母亲的兄弟,而是他的母亲的母亲的兄弟起着决定性的作用。因此奇怪的是,路克·德·霍伊施竟能够写道:"这个唯一的有男子气的关系……建立了一种充满祖父与孙子之间浓厚亲密感的团结和关系"(1971年,第20页)。他应当加上,"以及母亲的母亲的兄弟与姐妹的女儿的儿子",而这本来会给我们一个解决的办法。

实际上,玛丽·道格拉斯是把这个关系作为那些存在于一种互惠的亲密情感和平等相待的亲属之间的关系的一个例证举出的:"因此一个男人对于他的年老的母亲的母亲的兄弟的关系在亲属称谓制度中的处置就好像它们在一种意义上是兄弟,在另一种意义上是年龄相仿的伙伴一样。叫他的母亲的母亲的兄弟为'我的大兄弟'的孩子并不一定要回避他,如他本来必须回避一个长兄那样。他可以叫他mbai,即"年龄伙伴"(1963年,第104页),这是一个暗示莱莱人所知的最热情和最亲密关系之一的称谓(第73页)。[①]

在什么基础上人们可以随时随处将亲属关系原子归纳为可能在某些社会中发生的最简单的形式?与有些人所选择的理解

---

① 此处原书标点有漏误,因无法核对引书原文,本书不作更动。

相反，我们从不提出这些形式是普遍的，而只是提出它们似乎经常地足以赋予它们的重复出现以意义(《结构人类学》，第39页；莱维-斯特劳斯，1972a)。我们的批评者们没有能领会亲属关系原子，如我们所描述的，并不是在于被一劳永逸地定义好的地位上面，而是在与一个唯一抓住要领的关系的系统之中。选择母舅(父亲的妻子的兄弟)这个做法，当它为定义妻子给予者的功能提供最经济的手段时，是正当的。没有理由指望在这一点上依赖莱莱人，在他们中间，母舅不能扮演这个角色，其责任不是他的，而是母亲的母亲的兄弟扮演这个角色，而舅甥关系这个概念是由于后者的作用得以重建的。

因此我们将首先牢固地确立母亲的母亲的兄弟作为妻子给予者的地位。这一功能由于两件事实而有点模糊不清。其一，在莱莱人中间接受妻子的人有两种类型；以及其二，这些接受者中的每个人可以利用三种不同的婚姻规则。根据玛丽·道格拉斯的著名的理论，莱莱人生活的整个哲学的基础是一种被视为必然的同一性：妻子、生命(1963年，第36页)。对于这个表面上是母系的人群，一个将会使另一个女儿出生的女儿的出生保证了氏族的永存。因此，如与氏族中的一个女人结婚的一个男人有一个女儿，他将有权利为他自己的氏族要求得到他那个女儿生的女儿。同样的特权也为了父亲的利益而存在，其有权要求他的女儿，但不是为了他的氏族，而是为了他的父亲的氏族。

人们可能会疑惑为什么莱莱人在讲述这两种竞争性的要求时是如此不同。在一种情况下，他们听任母亲的父亲直接为了他自己的氏族要求她，而在另一种情况下，则是听任女儿自己的父亲，他的行为不是为了他的氏族，而是为了他的父亲的氏族，而他自己却不属于这个氏族。这里有两个原因，一个是实践上

的，一个是理论上的。

首先，父亲是到场人物。但这种情况对于父亲的父亲却不是必然的，因为在莱莱人中间，理论上是实行从父居，但实际上普遍有居住的自由（道格拉斯，1963 年，第 88 页）。其次，尤其是，这两种要求不可能被置于同样的基础上。只有在第一种情况下，根据是哪一个把一个女儿给予他的妻子的氏族的人能够为了他自己的氏族的利益，要求那个氏族的另一个女儿，这个说法才可能是充分有效的。从逻辑上说，父亲只能对于他的第二个女儿提同样的要求。他已经给出了一个并要求另一个；第一个女儿看来是不好要求的，因为她是下一个要求的法律上的原因。但是当那个男人在这个情况下的行为是为了他的父亲——即那个年轻妇女的祖父——的氏族时，可以说，真正的接受者是父亲的父亲，正如在第一种情况下正式的接受者是母亲的父亲一样。祖父与外祖父这两个人就这样成为莱莱人中间的妻子接受者。

但是我们已经看到了他们可以以三种方式的任一种处置作为他们孙女的妇女。他们可以自己同她们结婚，或者把她们给一个幼弟，或者再次给她们的姐妹的女儿的儿子，后者是他们的氏族，以及与这个将要结婚的女孩同一个年龄组的成员。如果，像在其他任何地方，妻子给予者对于妻子接受者的关系是亲属关系元素的一个主要部分，这三种类型的婚姻就必须归结为单独的一个，以便给予者的地位能毫不含糊地被定义下来。

第一种类型似乎已经成为最罕见的了（道格拉斯，1963 年，第 118 页）。但有一个甚至更好的理由从制度中把它消除掉。一个外祖父，如果他不是先有一个女儿，那么他不可能有一个外孙女，而如果他还没有结婚，则他就不可能有一个女儿。然而，

这个婚姻必须属于与有一个孙女的类型不同的另一个类型,否则这个类型就会循环不止。无疑,同样的论证不适用于第二个类型,在那里祖父为一个幼弟放弃了他的特权。但是,从结构的观点看,后者在这个制度中,依据在亲属关系理论中非常著名的兄弟姐妹平等的原则而具有同他的长兄一样的地位,并且根据这个原则,单独一个地位对于代表所有的兄弟和所有的姐妹就足够了,除了在有时能被证实的假说中是例外,这一假说认为把兄弟姐妹区分为年长的与年幼的,对于他们所有人或第三者而言,是暗示了不同的婚姻地位。一方面,长兄为了幼弟的利益放弃一种婚姻,而同时幼弟却缔结了相同类型的婚姻,这种情况是不可能的。在形式的层面上——现在我们只对它感兴趣——第二种类型的婚姻因此而可以被归结为逻辑已经导致我们将它消除的第一种类型,因此,为了给出对于这个制度的一个概括的表达,第三种类型看来是唯一恰当的。

在这方面说了很多,我们将回到由路克·德·霍伊施的解释所提出的问题上来。正如我们已经说过的,它忽视了关于父子之间存在一种亲密而热情的关系的阐述(虽然是非常有意义的),而仅从玛丽·道格拉斯的分析中获取了关于相互回避的两个简要的参考资料。因为是出自具有玛丽·道格拉斯的才干的观察者的,这些阐述不可能自相矛盾;因此它们一定是相互补充的,并且在它们同个体生活的后续阶段相对应时,它们的这种情况就越来越清晰了。

我们已经运用的第一项资料使对于父亲的态度同对于母亲的兄弟的态度相对立;第二项资料则使(明显地由积极的转化为消极的)对于父亲的态度同对于母亲的母亲的兄弟的态度相对立。这时甥孙/舅公关系优越于舅甥关系,因为年轻人已经成年并对娶妻感兴趣了,而这个妻子他只能指望从前者那里得到(后

者如我们看到的被排除了作为潜在的妻子给予者)。于是人们可能会遇到这个制度的两个"催化状态",一个是与自我的童年和青年对应,属于一种严格经典的类型,而另一个则在自我到达婚姻年龄时表现出自己是构成了前一种状态的一种转化,见图3。

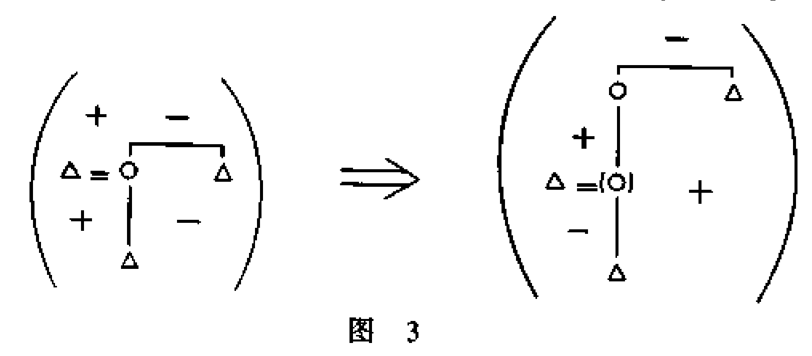


图 3

在这个转化的过程中,积极的父子关系成为消极的,而同时姐妹的儿子与姐妹的兄弟之间的消极的关系则被一个积极的姐妹的女儿的儿子与母亲的母亲的兄弟的关系所代替,后者仍然是一个"母舅",但移动了一代。在对阿珊蒂人(the Ashanti)的关注中,迈尔·福特斯(Meyer Fortes)确实显示了一个结构模型随个体生活的进程能够有怎样的发展,而每一个模型都被要求体现连续的状态的功能。

在现在的情况下,制度的第一个状态没有出现问题。因此我们必须把注意力投向第二个状态。

我们刚刚看到,这个状态的特征是兄弟与姐妹之间的消极的态度,夫妻之间的积极的态度,父子之间的消极的态度,母亲的母亲的兄弟与姐妹的女儿的儿子之间的积极的态度(道格拉斯,1963年,第52,69,88,104,120—121,124页)。[①]

---

① 如果人们想引入两个关系——母亲与前一代的女儿的关系,母亲与后一代的儿子的关系,就会注意到它们也是对立的:在第二个关系中是亲密的熟悉感和互惠的合作,而在第一个关系中是明显的距离感和不对称的责任(道格拉斯,1963年,第35,52,53,57,74—75页)。

亲属关系元素仍然可与那些我们注意到了它们的垂直延伸而及于两代的、最简单的形式的关系相比。这种延伸，在莱莱人个案中，是与连续的世代之间的对立以及间隔的世代之间的团结的原则相应的。这个原则在村落组织的水平上可以即刻观察到，就是说，第一代和第三代的成员紧靠着住在一起，而一条想象的对角线把他们同类似地集合在另一边的第二和第四代的成员分割开(第 78—79 页)。结果是元素重叠和部分相互覆盖，并且始终从一代到下一代交错着，有点像房顶上的瓦，如图 4 所示。

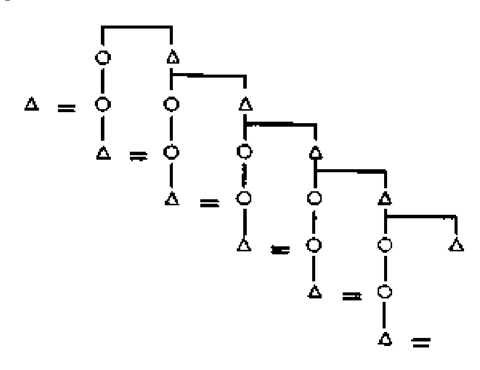


图 4

这是在为其外甥孙的利益行事的接受者是年轻女孩的母亲的父亲时的情况。正如我们看到的，当女孩的父亲作为接受者是为他自己的父亲的氏族行事时，情况就不同了。我们已经证明(第 99 页)，这后一种情况不可放到与前一种情况相同的基础上，但是图 5 表明它与前者是不矛盾的。这个图具有同一个形式，除了——由于这个解决是包括四个氏族而不是三个氏族——出现了一个以其行事是为了一个与他自己的氏族不同的氏族的利益的父亲为体现的联系，而他的作用是从功能的观点来解释的。

这些图绝没有完全反映路克·德·霍伊施在玛丽·道格拉斯的阐述的基础上使之变得平淡无奇的这个制度的复杂性。他们

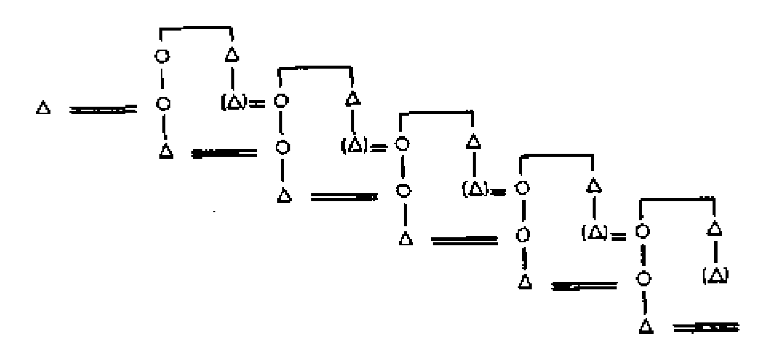


图 5

只是企图简单地证明一个建立在“亲属关系原子”基础上的制度，排除任何其他的因素，无论如何是与特定的资料不矛盾的。

因此，如果有人想反驳说图表没有按规矩考虑母系世系，我们将首先回答，我们只是在处理一种示范性的简化。在这方面更细致的图表将会不太易读，但它们的总的样子是不会改变的。而且，我在 1945 年的文章(《结构人类学》第二章)证明这样做是正当的，该文曾探索如何证明世系模型与亲属关系元素的结构无关(《结构人类学》，第 41 页)。实际上，这篇文章企图表明同母舅的关系在这样一个在其最简单的形式上被理解的结构中会立刻显示出来，而不必按拉德克利夫-布朗所用的方法参照一个父系的或母系的世系法则。这就是阿德勒(Adler)和卡特里(Cartry)在他们写以下的话时似乎忘记的东西：“莱维-斯特劳斯在认为父子关系无关紧要的同时，却坚持将它作为指明他用作例证的制度的一个标准”(1971 年，第 11 页)。但是，除了这些世系法则是作为这些制度的客观性质而存在的这个事实以外，我还必须把自己放到与我想与之讨论的作者相同的立场上(莱维-斯特劳斯，1972a)。同样地，皮埃尔·埃提尼(Pierre Etienne)在一篇否则会很有趣的文章中声明：“莱维-斯特劳斯所制定的亲属关系原子这个概念，尽管其内在的连贯性能给人以信心，但对我

们解释我们所曾面对的具体现象却没有很大的帮助"(1970年，第35页)。他在一个注脚中进一步补充说："然而，当莱维-斯特劳斯坚持母舅是属于亲属关系与婚姻的结构的一个当前的已知项时，我们完全赞成他的观点"(第37页，注5)。但是，用埃提尼的话来说，一个"虚假的综合"的亲属关系原子的概念的唯一目的，乃是要对建立这个当时是新的主张有用；如果现在某些人势所必然地顺便提到它，人们不禁会高兴的。

在莱莱人个案中，有一点似乎是重要的，即母系的联系对于给出婚姻制度的一个合适的表述是不相干的——或者它们不总是这样的，因此我们愿意对这一课题略作思考，以结束这个研究。如果前面的分析基础牢固，这意味着路克·德·霍伊施关于蒙都哥摩人和莱莱人制度的概念太狭隘了。然而，有可能一个成双的错误却基于一个共同的事实，以及对于看起来互相极为不同的制度之所以有同样的、过分拘束的解释，可以由以下事实得到说明，即在一个更深的层次中，它们的性质的接近足以产生同样类型的困难，从而鼓励匆匆忙忙的分析，以通过对它们作出一些同样错误的解答来得出结论。

读者将会记得，蒙都哥摩制度暗示着在以父亲与女儿为一方及以母亲与儿子为另一方之间的特别热情和亲密的联系。这是一种独创的世系模式的一个后果，它把父亲、女儿、女儿的儿子、女儿的儿子的女儿，并依次类推，放在同一条世系线或"绳索"中，而把母亲、儿子、儿子的女儿、儿子的女儿的儿子，并依次类推，放到另一条"绳索"中。

我们看到，在莱莱人中，热情而亲密的联系也是存在的，但是是在父子之间(参看第98页)。类似地，玛丽·道格拉斯指出一种甚至更紧密的联系存在于母亲与女儿之间：

一个女孩应该对于她的母亲没有秘密，而男人们将会对她们的毫无保留表示吃惊。母亲和女儿会一起去河边，相互间能看到对方一丝不挂，并互相擦背；其中一个甚至会要求另一个替她剪发、拔睫毛、抹油，或为她灌肠，这些亲密的服务对不同辈份的男人来说，是不可能想象互相来做的(1963年，第126页)。

无疑地，这些态度只是把那些正常地盛行于姐妹之间的和一般地存在于妇女中间的现象推至极端："妇女把她们的大部分时间用来同其他妇女在一起，并发展她们与她们的母亲、姐妹和女儿的情感强烈的联系"(道格拉斯，1963年，第124页)。另一方面，这些女性的态度与那些盛行于互相"尊重"的父子之间态度，或者盛行于也是由非常强的联系结合起来的兄弟之间的态度是完全不可比的；而后者的联系的基础是建立在自愿对任何类型的"可能损害他们感情"(道格拉斯，1963年，第100页)的竞争加以克制上面；建立在长兄对于幼弟的、必须在任何事件中援助他的责任上面；以及建立在幼弟对于长兄的、体现为馈赠食物和手工制品的尊敬上面(第99页)。男性的态度因此而属于文化，而女性的态度——至少在男人的眼中——更多地属于自然："她们的具有一种几乎本能的气氛的关系是不拘礼节的，这使得男人们对于妇女感到吃惊，并把她们同动物相比，因为她们的行为引人注目地缺乏在男人之间、甚至在同一个家庭的男人之间显示出来的礼数周到的特点。"(第126—127页)。虽然有这些区别，但在莱莱人中间，最具有感情特征的关系仍然一是父子之间的关系，二是母子之间的关系。

仿佛是，根据一种母系的方法构想出他们的世系法则的莱莱人，实际上对它的实践却是根据不同的方法，就是说，把儿子

与父亲多情地结合在同一条世系线上，而把女儿与她的母亲结合在另一条世系线上。这是一个与蒙都哥摩制度对称的制度，并同后者一样，其特征是对于两条世系线的或者暧昧、或者明确的承认，然而是在两个优先的长幼关系的形式上，一个完全是女性的，一个完全是男性的。在蒙都哥摩人中，性别是随着世代的进程而在每一条世系线上交替的。实际上，这种二元性由于在根据母亲的母系世系线所做的一样的程度上承认父亲的父系世系线而一目了然。"莱莱人亲属关系的双系的要点来自父权，是在一个男人们为控制女人而竞争的社会里无可避免的一扇阀门。"（道格拉斯，1963，第114页）

现在让我们考虑另一个方面。每个蒙都哥摩男人应该仅仅通过用他的姐妹交换另一个男人的姐妹来获得一个妻子。"理论上，"玛格丽特·米德写道，"他没有任何合法地得到一个妻子的其他方法。"（1950年，第128页）这是一种被婚姻只能在同一世代的成员之间发生的理论上的法则大大加强了的情况。婚姻交换因此而沿着一条横轴进行，与莱莱人的信条相反，后者把与女儿的女儿的婚姻作为典范（它的基础是，作为一个女儿的父亲、并因此而把她给了他的妻子的氏族的一个男人，有权要求把已出生的女儿还给那个女儿）："把将要结婚的女孩还给她们的母亲的父亲这个习俗是莱莱人社会的制度的关键……这是他们最引以为自豪的制度，而且他们竭力在所有可能的时候赞扬它"（道格拉斯，1952年，第64页）。在回到蒙都哥摩习俗时，我们在此讨论的是一个发生在竖轴上的交换（参看图6）。

这不是情况的全部，因为在理论上使婚姻制度建立在垂直交换的基础上的莱莱人，实际上从其中得出了一个水平的交换制度。舅公大致是会把他与他的外孙女婚配的权利让给他的姐妹的女儿的儿子，就是说，让给与外孙女是同龄人的那个男人。

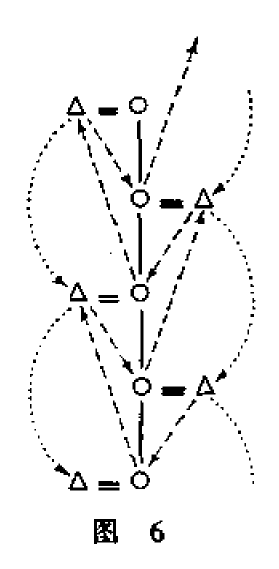


图 6

当接受妻子的祖辈是受益人的母亲的父亲时，婚姻就是在姐妹的女儿的儿子与女儿的女儿之间发生的。当祖辈是父亲的父亲时，婚姻同样是在姐妹的女儿的儿子与女儿的女儿之间发生。根据普遍的而不是局限的交换的公式，这些婚姻因此而在事实上是由在交表兄弟的女儿与儿子之间的交换造成的。

对于蒙都哥摩人来说，他们中间姐妹与兄弟属于分开的世系线，这时始终具有损害交换机制的危险，人们通过把这里的时间从水平的旋转为垂直的，就会观察到这个制度的一个对称的颠倒。玛格丽特·米德(1950 年，第 131 页)注意到在两个交换了他们的姐妹的兄弟的后裔之间，有一个互惠性义务的网络。姐妹的儿子在仪式上为兄弟的孙子行割礼，后者反过来也为他的行割礼者的孙子行割礼，并且在第 4 代，由两个世系线产生的孩子们应当婚配(参看图 7)。

虽然这个制度过于复杂而难以实行，但它恢复了垂直交换的模型，因为礼仪性地为一个男孩施割礼的权利——还有比如为一个女孩穿耳的权利，它在妇女中间根据同样的法则传递——包含了以猪和饰品为偿付形式的可观的物质利益。为了

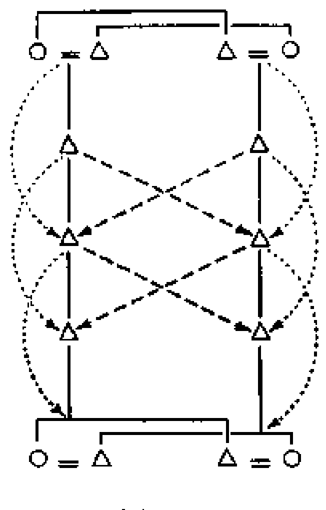


图 7

能与莱莱人婚姻制度比较,我们必须记住的一个共同点是,在两个已经联姻的世系线之间,由一个世系线在发生婚姻的辈份的下一个辈份上所尽的责任,会导致由另一个世系线在下一代尽类似的责任。在莱莱人个案中，这个责任物化为女儿们的生子；而在蒙都哥摩人个案中，它不是物化为生子，而是为他们举行作为第二次出生的成丁礼。在两个个案中,向下沿着一条竖轴延伸的混杂的责任在横轴上引起两个世系线之间联姻的周期性复归,从而在莱莱人中每三代、在蒙都哥摩人中每五代重现一次最初的联姻关系。在整体上,莱莱人在接续的世代与交替的世代之间的对立同蒙都哥摩人中被以——如果人们可以这么说的话——“接续的性别”与“交替的性别”来阐释的对立是类似的。

人们本来可以截取这两个社会之间有时构成类似、有时构成对照的其他一些比较的要点。蒙都哥摩人没有氏族,而莱莱人的氏族没有一贯性:“这是一个由从不集合在一起或采取任何种类的共同行动的个体构成的无组织的集体。它的成员互相不

认识"(道格拉斯,1963年,第85页)。在这两个个案中,居住单位——村子或聚落——是社会组织的唯一基础。在莱莱人中没有以氏族为中心的宗教,在蒙都哥摩人中则没有地区性的宗教。

这两个社会都有一个建立在交替世代的认同与接续世代的对立的基础上的制度。无论在何处,名字都是每隔一代就会重复的(米德,1950,第144页;道格拉斯,1952年,第63页)。在这些情况下,并考虑到我们对于在蒙都哥摩人中以每一条"绳索"中的男人和女人的交替为特征的、以及在莱莱人中——以一种暧昧的或至少萌芽状态的方式——以一条世系线的男人与另一条世系线的女人的接续的继承为正式特征的世系法则的评论,人们可能会疑惑,是否世代交替的原则并不处处都在结构上同在两个个案中都指定兄弟与姐妹拥有不同地位的一种父子关系的模式相联系。确实,两条世系线都致力于使人们相互间周期性地重新团结起来,即使这不过是在直到未来某次复归前的分离之前的相互杂交而已——这是与世代交替的原则有关的。说到这一点,蒙都哥摩人与莱莱人在亲属称谓制度的主要的功能性的有效性上对于前者可能会有本质的不同,而对于后者,正如玛丽·道格拉斯反复指出的,"亲属关系组织是脆弱的和不稳定的,它们经受着来自其他社会组合形式的竞争"(1952年,第61页;参看第64页,其中强调了"亲属关系结构的脆弱性")。同一个作者还强调了它们"完全没有兴趣进行谱系上的评定和对于祖父乃至父母一代的成员中间的关系普遍无知"(第62页)。因此,并不令人吃惊的是,一个有效性如此之差的制度——在其中,三种可能的婚姻类型在两个情况复杂到实际上互不认识的个体之间确立起引人注目的亲属关系纽带(道格拉斯,1963年,第112页)——与定型化的结果是不太相称的。

另一方面,应该对世代交替原则同把兄弟与姐妹归属为不

同等级的做法之间的可能的相互关系作彻底的检验。人们知道，这后一种现象由 F.E.威廉斯(Williams)起了一个名称叫"性别联盟"，人们必须赞扬他在巴布亚湾的伊度图比亚人(the Idu-tu-bia)中识别出这种独创性的制度，在那里这个制度的区别性的特征远没有表现得很清晰。世代交替的概念还是很模糊的，因为过去有把它扩展到所有将相同的亲属称谓用于占据对称位置和相隔两到三代的个体的制度上去的倾向。然而，看来这个概念对于多布人(the Dobu)的亲属称谓制度是不适用的，它也是伴随着交表兄弟之间的婚姻禁忌的。所有第二代的男性和女性成员，无论是上溯的或是下延的，都用同一个称谓 tubuna 的事实，似乎标志着这个制度的唯一一个极限。这是使亲属称谓上的区分不再重要的那一点，而没有这种区分，结果就是孙儿女和祖父母会被认为是"在社会意义上同一的"(如在蒙都哥摩人中那样)，要不就是祖父会以他的孙子的身份神秘地再现，或祖母以她的孙女的身份再现，而无需福琼(Fortune)提到的与轮回转生有关的信仰(1963 年，第 127 页)。对于卡帕乌库人(The Ka-pauku)的亲属称谓制度可有相同的说法，在那里，一些特别的称谓把第四、第三和第二代的、在上溯和下延顺序中的亲属分别组合在一起(波斯皮西尔[Pospisil]，1959 年—1960 年)。这不是世代交替的问题，而是具有与自我有关的同心圈形式的亲属关系的一个表象。

然而，世代交替与性别联盟似乎(在结构上)在巴西使用格(Ge)语族的人口中间是互相联系的。卡亚波人(the Kayapo)有一个传递正式名字的复杂的制度，这些名字由祖父或母亲的兄弟指定给孙子或外甥，以及由祖母指定给孙女或侄子。而且，组成 tabdjuò 这个称谓的词素，在其他人中间是指姐妹的孩子和孙儿女们的，似乎暗示着这些个体对说话人来说在社会意义上是

同一的（特纳[Turner]，1966年，第170—176页，和附录Ⅱ，第XXXV页）。廷比拉人(the timbira)在一条东西轴线上交替年龄组，把父方世系线的名字给予女孩，而把母方世系线的名字给予男孩(尼缅达朱[Nimuendaju]，1946年，第78，90—91页)。在阿皮纳耶人中，名字从母舅传给姐妹的儿子，和从姨妈传给姐妹的女儿(尼缅达朱，1939年，第22页)，但在这个个案里，遵循性别联盟的是称为kiyé的一些群体的成员资格法则，从父亲到儿子，以及从母亲到女儿(尼缅达朱，1939年，第31页)。最后，在谢伦特人(the Sherente)中间，男性与女性的名字的传递规则不同，因为这种传递或是发生在半偶族框架内，或是发生在联盟框架内。而且，世代交替原则同时支配着将男性的名字和成员资格传递给男子的社会(尼缅达朱，1942年，第43—44页，52页，59—64页)。因此在所有这些个案中，一个世代交替的原则是起作用的，但不一定是在亲属称谓制度中，而是在平行的制度中；并且它似乎直接或间接地与性别联盟原则相联系，后者本身在同一个或其他制度中起作用。

同样的观察可以在非洲得到。阿珊蒂人有一种包含祖父与孙子之间神秘的同一的世代交替制度，前者有一种以后者的身份再生的可能性，此外古老的证据说明被叫作tcina的食物禁忌，对于男人是从父亲转到儿子，对于女人则是从母亲转到女儿(参看莱维-斯特劳斯，1969a，第131页)。

这些简短阐述的价值只是提出了问题，如果真的由其他例子所确证，那将说明——与在一个特定社会中通过包含世代交替内容的制度来实现的主观功能无关——这些制度可能在最接近的程度上是一种聚合现象的结果。从可能的情况看，它们的起源可能是在分别进入父系或母系偶族中的一个双重的两分机制中；或者可能是在与父方的交表兄弟的优先通婚中(莱维-斯

特劳斯，1969a，第二十七章)；最后，或者还可能是在一个将某些使兄弟与姐妹分开、并联系每一个人的个人身份元素，以一种选择的方式，传递给他们的一个或别的祖先[①]的模式中。在这三种情况下，这个制度都确保，由于个人身份或它们的任何元素的作用，分别来自一个兄弟和一个姐妹的世系线——假设婚姻交换代表着一个理想的模型——只能在两个世代的终点形成十字交叉。

在这个包含世代交替的制度的这三个可能的起源中，也会察觉到有一个结构的关系。在父方婚姻定式——在此，其他两个定式的对立归于失效——的任何一边，偶族的双重两分机制将迫使世系的路线遵循一种构成一个总的框架的二元性原则，这个框架是由这个制度的性质从外部加给每一边的。性别联盟将确保对同一原则的自动的遵循，但它是在每一条世系线内部起作用，并且因此可以说，是从内部起作用的(参看图 8)。

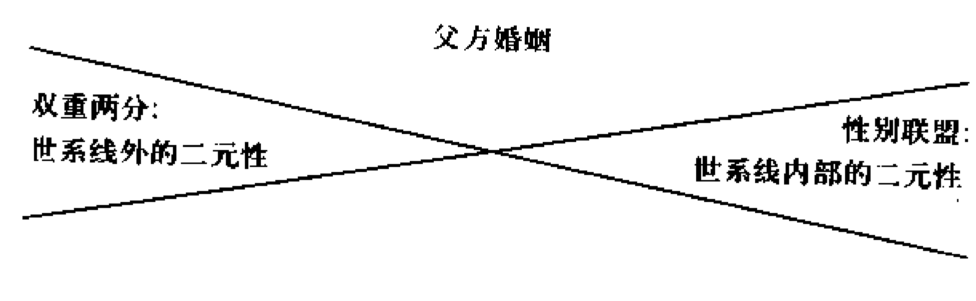


图 8

这三个定式因此而将表现同一个转型组合的一些状况，而父方婚姻将表示其他两个相互对称和倒转的状况的不同特征将被调和的并不稳定的平衡点。

① 原文如此。——译者

第三部分

神话与仪式



第八章　结构与形式

——对弗拉基米尔·普罗普一部著作的思考①

那些支持对语言学和人类学作结构分析的人常常被指责为是形式主义的。这是忘记了形式主义是一门独立的学说，而结构主义——不否认它从形式主义那里得过益——则已经与之分离了，因为这两种学派对具体事物的态度的差异很大。与形式主义相反，结构主义拒绝将具体事物与抽象事物相对立，也不承认后者有特殊的价值。形式由与自身对立的素材加以界定，而不是由自身界定。但是结构没有特定的内容；它本身就是内容，这种内容可以理解为是当作真实属性的逻辑组织中所固有的。

这个区别值得通过一个例子来加以更彻底的检验。我们现在可以这么做，得感谢弗拉基米尔·普罗普(Vladimir Propp)的一部早期著作《民间故事形态学》的英译本②的出版，他的思想非常接近俄国的形式主义学派，这个学派在1915年至1930年这个短时期里非常盛行。

序言作者斯瓦塔瓦·皮尔科瓦—雅各布森(Svatava Pirkova-Jakobson)、译者劳伦斯·司各特(Laurence Scott)和印第安纳大学研究中心为社会科学作出了巨大的贡献，即用一种对此不熟悉的读者容易理解的语言出版了这部长期来被过于忽视的著作。确实，在1928年该书的俄文版出版时，形式主义学派发现自己处于危机之中，他们遭到苏联当局的谴责，而且失去了与外界的

联系。在后来的著作中，普罗普自己也放弃了形式主义和形态学的分析，转而致力于对口头文学与神话、仪式和制度之间的关系作历史的和比较的研究。[2]

然而，俄国形式主义学派并没有销声匿迹。在欧洲，布拉格语言学界首先把它重新拣了起来并加以传播。大约从1940年开始，罗曼·雅各布森(Roman Jakobson)通过他个人的影响和教学把它带到了美国。我无意暗示结构主义语言学和语言学内外的现代结构主义只是俄国形式主义的扩展。正如我已经提到过的，它们不同于形式主义的地方就在于确信，如果个别结构主义引导人们离开具体事物的话，那么多数结构主义把人们带回到具体事物上来。然而，尽管罗曼·雅各布森的学说决不能被称为"形式主义的"，但是他并没有忽视俄国学派的历史作用和它固有的重要性。在谈到结构主义的先驱时，他总是为它保留一席重要的位置。那些从1940年以来一直听信他的人身上仍然间接地保留着这种遥远影响的痕迹。如果像皮尔科娃—雅各布森

---

① 第八章最初发表在《应用经济学学会手册》(《Cahiers de Institut de science économique appliquée》)第9期，(M类，第7期(巴黎：ISEA，1960年3月)，第3—36页。它同时以《俄罗斯民间故事形态学分析》为题在《国际斯拉夫语言学和诗学杂志》1960年第3卷上发表。读者可参阅普罗普的著作《民间故事形态学》的两个法文版本(巴黎：Gallimard 1970年版；Seuil，1970年版)。

② 参看普罗普：《民间故事形态学》，第Ⅲ部分，L.斯科特译，《国际美国语言学报》，第14卷，第4期(1958年10月)；又以同一标题为美国民间故事学会和印第安那大学语言科学研究中心而发表，出版物第10期(1958年10月)。第二版经修订，并由L. 瓦格纳编辑(奥斯汀：德克萨斯大学出版社，1968年)。

[英译者注：莱维-斯特劳斯教授的文本中的页码是第一版的(1958年)。鉴于目前第二版(1968年)更为广泛使用，当它在本文中被引用时，我们用斜体字加上了后一版的参考页码。]

关于俄国形式主义学派，参看：V. 埃尔里奇：《俄国形式主义》(海牙：莫顿出版社，1955年)；B. 托马谢夫斯基：《俄国文学史新学派》，《斯拉夫研究杂志》，第VIII期(1928年)。

夫人(Mme Pirkova-Jakobson)所写的,这些话的作者似乎已经"应用甚至发展了普罗普的方法"(序,第 Vii 页,第 xxi 页),那么这不可能是有意识的,因为这个译本出版发表之前,他并没有接触过普罗普的书。但是,通过罗曼·雅各布森,它的某些主要意思和启示已经影响到了他。

即使在今天,人们还是担忧出版英译本这种形式对普罗普思想的传播也不会有所帮助。我还要补充指出,印刷上的错误使该书难以卒读,加上原著中本来就有些难懂之处,但似乎更有可能是译者对作者术语翻译上的困难,使该书更加难以读懂。因此,对它的论题和结论作贴近原著的概括,不是毫无帮助的。

普罗普以概述这一问题的简单历史开始。一些关于民间故事的著作大都是本文的结集,系统的研究还寥寥无几,而且非常初步。有些人以文献不足为由替这种状况辩解。作者不同意这种辩解,因为在所有其他知识领域里,描述与分类问题早就完成了。此外,并不是对民间故事的起源没有作讨论,但是,"人们只有在对现象作描述以后才能对现象的起源进行讨论"(第 4 页,第 5 页)。

通常的分类(米勒[Miller]、冯特[Wundt]、阿尔奈[Aarne]、维谢罗夫斯基[Veselovskij])有实用的功利性,它们总是遭到同样的反对,即总可以发现一些归入几个门类的故事。无论这种分类是根据故事的类型还是根据所采纳的主题,这一点还是真的。诚然,主题的描写是随意的;它并不基于实际的分析,而是基于每个作者的直觉或理论观点(正如普罗普所说,按一般惯例,更多基于前者,第 5—6 页,第 10 页;第 5—6 页,第 11 页)。阿尔奈的分类提供了一份对研究者最有帮助的目录,但描写纯粹是经验的,所以把一个故事归入一个一定的门类只是随意的。

对维谢罗夫斯基的观点进行讨论特别有趣。在他看来,主题(theme)可分为若干个母题(motif),母题是由不可再分解的要素构成的;主题通过把母题结合在一起,只起了统一和创造的作用。但是,普罗普指出,在这种情况下,每个句子就构成一个母题,对故事的分析就必须被提到在今天被称之为"分子"分析的层次上。但是,没有一种母题可以说是不可分解的,因为像"龙诱拐国王的女儿"这样简单的例子至少可以分解为四个要素,每一个都可变换为其他几个("龙"与"男巫"、"旋风"、"魔鬼"、"鹰"等;"诱拐"与"诱惑"、"催眠"等;"女儿"与"姐妹"、"新娘"、"母亲"等;以及最后"国王"与"王子"、"农民"、"祭司"等)。按照普罗普的看法,这样就得到了比母题更小的单位,它们不能成为独立的逻辑存在。如果我们一直留恋于这个讨论,那是因为形式主义和结构主义的一个主要区别就在普罗普的这个断言里,这个断言只有一半是对的。我们在后面将还要回到这点上来。

普罗普完全相信约瑟夫·贝迪埃(Joseph Bédier)关于民间故事中可变要素与不变要素之间的区别,用这些不变要素可构成基本单位。但是贝迪埃不能确切界定这些基本单位是什么。

如果说对故事的形态学研究还只是停留在初级阶段的话,那是因为偏重于对故事的起源研究而忽视了对它作形态学研究。所谓的形态学研究常常落到只是同义反复而已。最近的一项(在普罗普写作该著作时),即俄国人 R. M.沃尔科夫(R. M. Volkov)1924 年的研究[①] 没有说明什么问题,只是说"类似的故事给予类似的结构"(第 13、15 页);还有,好的形态学研究是所有科学研究的基础;再就是说"如果没有正确的形态学研究,也

---

① R. M. 沃尔科夫:《故事:民间故事的主题构成的调查》(基辅:1924 年),第 1 卷,"杰出的俄罗斯、乌克兰、白俄罗斯民间故事"。

就不可能有正确的历史研究”(第14、15页)。

正如普罗普在第二章开头所表述的，他的整个工作都建立在一种工作假设上，即“童话故事”(fairy tales)是作为民间故事的一个特殊门类而存在的。在研究开始时，“童话故事”就根据经验被定义为如阿尔奈归在第300到749号门类下的故事，其方法为：

> 假设有这些陈述：
>
> 1. 国王给主人公一只鹰，这只鹰把他带到另一个王国。
>
> 2. 老人给舒赛科一匹马，这匹马把他带到另一个王国。
>
> 3. 巫师给伊万一只小船，小船把他带到另一个王国。
>
> 4. 公主给伊万一只有魔力的戒指，从戒指中现身出来的一群年轻人把他带到另一个王国。

这些陈述包含着可变要素和不变要素。角色及其特征变了，而行为和功能没有变。民间故事的特征是把同样的行为分派给不同的角色。只要可以表明这些功能的数目是有限的，那么正是这些不变要素将被作为一种基础。现在，我们知道它们经常重复。因此可以这么说：“与角色的巨大数目相比，功能的数目小得惊人。这一点解释了民间故事的两重性：一方面，它千奇百怪，形象生动，五彩缤纷；另一方面，它千篇一律，如出一辙，而又多次重复”(第19页，第20—21页)。

为了对这些被认为作为故事基本成份的功能下定义，角色首先要被排除掉，因为他们的作用只是“支撑”这些功能。一个

功能只用一个行为名称来表达:“禁止”、“飞行”等。其次,在对一个功能下定义时,必须重视它在叙述中的位置。例如,一个婚礼可以有几种不同的功能,由它的作用决定。不同的意义被赋予相同的行为,反之亦然;这只能由变换事件在其他事件中的位置,即把事件放在前后事件的关系中来决定。这种情况事先假定功能的序列是不变的(第20页;第22页);除了遵循总有可能恢复的准则外,它还会受制于(正如以后将显示的)构成第二现象的某些偏向的可能性(第97—98页,第107—108页)。当然,每个故事各自不能显示所列举的全部功能,只显示一些序列不变的功能。普罗普认为,功能的总系统——经验上的实现很可能不存在——因此似乎描述了今天被称为“元结构”(metastructure)的特征。

上述假设导致一个最终的结论(这在以后将得到证实):尽管普罗普承认,初看它似乎是“荒谬的或许甚至是粗野的”:从结构上看,一切神话故事都是一个类型(第21页,第22页)。

在结束关于这个方法的问题时,普罗普感到困惑的是,证实或否定他的理论所需要的研究是否必须穷经皓首。如果是这样的话,那么这项研究实际上是不可能完成的。但是,如果承认功能构成研究问题,那么这种研究只有当它的追索不能再发现新功能时方可认为结束了——当然,除非这种尝试是随意的而且似乎是“外部强加的”(第22页,第23页)。与杜克海姆(Durkheim)联系起来——无疑是随意的——普罗普强调“我们对材料的数量并不感兴趣,相反,倒是对分析的质量感兴趣”(第22页,第24页)。经验表明,一百个故事的材料已远远足够了。因此,分析将只涉及故事选集中阿法纳西耶夫(Afanasyev)搜集的50到151号的故事。

我们将快速地浏览一下功能栏目表，不可能一一列举，这栏目表即为第三章的题目。每个功能都有简要的定义，然后简化为一个简单的词（“缺乏”、“禁令”、“违背”等），最后加上代码，一个字母或一个符号。对每一个功能，普罗普都把“种”（“species”）从“属”（“genera”）中区分出来，“种”有时又被细分为“变种”（“varieties”）。童话故事一般组合的表述如下：

在说明“最初情景”后，一个人物离去。这种缺席直接或间接地（由于违背某个禁令或服从某个命令）导致某种不幸。一个反面人物入场，得到有关他的受害者的情况，便欺骗他，以便陷害他。

普罗普把这一序列分析成7个功能，用希腊字母表的头几个字母编号，使它们与后面的功能（用大写罗马字母和不同的符号编号）区别开来。这7个功能在两个方面确实是初步的。首先，它们让行为发生，其次，它们并不普遍存在，如有些故事直接从第一个主要功能开始，这个功能是反面人物自己的行为：诱拐某人、盗窃某件魔物、伤害肉体、咒语迷惑、替换、谋杀（第29—32页，第30—35页）。一种“缺乏”便是由这种“邪恶”造成的，除非最初情景直接与缺乏状况相关。发觉这种缺乏，于是要求主人公加以补救。

现在有两条路可走。受害者可能成为故事的主人公，或者主人公不是受害者而是帮助受害者的人。这一故事独特的假设并没因此动摇，因为没有一个故事同时追随两个人。因而，只有一个“主人公功能”，这种功能两者中不管哪一个人都能“负载”，但是，要在两个序列之间作出选择：(1)求助于充当寻求者的主人公，他出发去搜寻；或者(2)远离在他方的作为受害者的主人公，他经历了种种风险。

主人公（受害者或寻求者）遇见一位“捐助者”，愿意或不愿

意、热切的或缄默的、立即帮助的或开始时抱有敌意的。“捐助者”考验主人公(用多种方式,直至和他决斗)。主人公按照他自己的或某种超自然的干预(有许多介乎其间的中间形式)作出消极的或积极的反击。获得超自然的帮助(物件、动物、人)是主人公功能的一个基本特征(第46页,第50页)。

转移到他干预的地点,主人公加入与反面人物的战斗(斗争、竞争、比赛)。他获得了肉体的或其他方面的识别标记;反面人物被打垮了,最初的需求得到了清偿。主人公起程返回家去,但是他被某个敌人跟踪上了,通过得到帮助或某种计谋,他摆脱了跟踪。有些故事以主人公归来和随后的婚姻而结尾。

但是,其他一些故事继续发展到普罗普称为另一个“回合”的阶段。一切重新开始——反面人物、主人公、捐助者、一连串的考验、超自然的帮助——这以后,叙述又沿着另一个方向进行下去。所以,首先必须引入一系列“重复功能”(第53—54页,第59页),然后接着是一些新的行为。主人公乔装打扮着回来,他面临一项艰难的任务,但他成功地完成了任务。于是,人们认出了他,假主人公(他窃取了主人公的位置)的真面目被揭露了。最后,主人公得到了报答(新娘、王国等),于是故事结束了。

我们刚才概述的这份栏目表,导致普罗普得出几个结论。首先,功能的数目极为有限:总共31个。其次,功能的“逻辑的和艺术的必然性”彼此互相包含;它们归属在同一条轴线上,因而任何两个功能都从来不互相排斥(第58页,第64页)。另外,有些功能可以按对分组(“禁令”——“违背”;“斗争”——“胜利”;“迫害”——“解救”等),其他的按序列组成(例如,“邪恶”——“杀害”——“决定违抗”——“背井离乡”组)。成对功能、序列功能和独立功能都在一个不变的系统里组织起来。这是一块真正的试金石,可以鉴别每一个特定故事,并指定它在分

类中的位置。确实，每一个故事都有它的公式，和化学公式相似，这种公式按照连续的自然序列将作为各种功能编号的字母（希腊或罗马）和符号排列起来。这些字母和符号可以有一个表示在一个特殊功能内一种变化的指数。例如，普罗普概括一个简单故事的公式为：

$$a^{1}\delta^{1}A^{3}B^{1}C\uparrow H^{1}—I^{1}K\downarrow W^{o}$$

这11个指定的符号按顺序读作："一个有三个女儿的国王（父亲）"——"女儿们去散步"——"在花园里逗留到很晚"——"一条恶龙诱拐她们"——"呼喊求救"——"三个主人公寻求"——"与恶龙搏斗"——"胜利"——"少女们获救"——"返回"——"报答"（第114页，第128页）。

在这样规定分类规则时，普罗普专门用下面两章（第4和第5章）来解决各种困难。其中，第一个困难，已经提到，涉及两个功能表面上的相似。为此，"捐助者对主人公的考验"可能以某种方式被说得与"委派重任"难以区别。在这种情况下，发生了鉴别问题——不是考虑功能内在的内容（内容的意义不明确）——而是与上下文的语境有关，即与围绕着它的那些功能中的不确定的功能有关。相反，一个看来与一个单一功能相当的陈述，可能事实上涵盖两个确实性质不同的功能，例如，当未来的受害者让自己"受坏人欺骗"而同时又"违背一项禁令"时，就属这种情况（第61—63页，第69—70页）。

第二个困难是由这么一种情况引起的，即故事一旦被分析为功能，一些没有相应功能的剩余材料就会留下来。这个问题使普罗普感到麻烦，他建议把这些剩余材料分成两个非功能类目：一类为"连接成份"（connectives），另一类为"动因"（motivations）。

这些连结成份常由一些插说构成，以说明角色 A 是怎样知道角色 B 刚才行为的，他必须知道 B 的行为，以便依次作出行为。较为一般的是，连接成份用来确立两个角色之间或一个角色与一个物体之间的某种直接关系，这里故事中的环境只能确立一种间接关系。关于连接成份的理论具有双重的重要性。它解释了故事中的这些功能看上去可能是怎样连接的，尽管事实上它们并不是连续的；它使三倍的现象有可能简化为一个单一功能，尽管这些连接不具有独立功能的性质，只是用来使功能增为三倍成为可能(第 64—68 页，第 74—75 页)。

动因的意思是“引发行为的全部理由和目的”(第 68 页，第 75 页)。但是，经常碰到的是，在这些故事中，角色的行为并不是由动因引发的。普罗普断定，当动因存在时，它们可能由从属的构造物形成。事实上，事情或行为的动因有时采用一个真实故事的形式，它在主要故事内发展，并得到几乎是独立的存在。“民间故事，与任何有生命的事物一样，只能产生类似于自身的形式”(第 70 页，第 78 页)。

我们已经看到，所有童话都可以被归纳为 31 个功能，由一定数目的角色“负载”。当这些功能按照它们的“负载”来进行分类时，人们发现每一个角色在一个显示他的特征的“行为范围”(sphere of action)内都负载了好几个功能。因此，序列功能“邪恶”——“斗争”——“跟踪”形成反面人物的行为范围。序列功能“主人公转移”——“消除缺乏”——“营救”——“解决困难任务”——“主人公改变面貌”规定了有魔力的行为者的行为范围等等。这样分析的结果是，故事的角色与这些功能一样，数目也是有限的。普罗普重点提出 7 种角色：反面人物、捐助者、有魔力的行为者、被寻求者、差遣者、主人公和假主人公(第 72—73 页，第 79—80 页)。还有一些其他角色，但他们是“连结成份”的

一部分。在每一个主角和他的行为范围之间的对应关系并不明确。同一个主角可以插足几个范围,一个范围可以被分配给几个主角。因此,如果主人公本身具有超自然能力的话,他可以不依靠有魔力的行为者而行动;在某些故事中,则由有魔力的行为者负载了在别处属于主人公的功能(第74—75页,第82—83页)。

如果把故事设想为一个整体,是否仍有可能把它的几个部分区别开来?在简化到最抽象的公式后,童话故事可以被定义为是一个展开过程,它始于邪恶而终于婚礼、报答、缺乏或危害的消除,这种转变是由一系列中间功能造成的。普罗普把这么一个全过程用一个术语来表达,这个术语被英译者译作"move"(回合),而我们宁愿用法语"partie"(局)来称呼它,它不仅指故事的主要部分,还表示一局牌或一盘棋。的确,我们立刻接触到两种情况,因为正如我们也已看到的,包含几个"parties"的一些故事,其特征是一些相同的功能在非直接地重现着,正如在连续打牌时在一圈牌中洗牌、插牌、发牌、叫牌、出牌以及吃几墩牌,换句话说,尽管所发的牌不同,但是人们反复遵循的是同样的规则。

一个故事可以有若干个回合。这些回合不构成同样多的故事吗?这个问题只有在这些回合中的关系经过形态学的分析和定义后才能回答。这些回合可以彼此相继衔接,或者一个插在一个之中,暂时中断它的进展,而它本身也受到同样形式的中断。两个回合也可以同时进展,一个延长到与另一个同时结束。两个连续的回合也可以得到一个同样的结局。最后,碰巧某些角色被一分为二,二者间的变化是由一个可以辨认的标记引起的。

我们在这里不打算研究细节,只注目于以下这点:在普罗普

看来，如果只有一个功能关系，那么尽管有许多回合，也只能算一个单一的故事。如果它们在逻辑上是分开的，那么叙事就被判为若干个独立的故事(第83—86页，第92—96页)。

列举一个例子后(第86—87页，第96—98页)，普罗普又回到了他在该书开头部分陈述过的两个问题上来：童话故事与民间故事之间的一般关系；及构成一个独立类目的童话故事的分类。

我们已经看到，童话故事不过是以恒常而相续的序列将有限数目的功能付之于语言的一种叙述。几个故事之间形式上的区别来自于每个故事在可用的31个功能中所作的选择以及其中一些可能的重复。但是，如果叙述不遵循前面所述的规范，那么以仙、妖为角色的这些故事的编造便会一发而不可收拾。这就是虚构的故事的情况，在安徒生、布伦塔诺(Brentano)以及歌德那里可以发现这种例子。相反，在没有仙、妖时可能遵循这个规范。因此，"童话故事"一词在两个方面是不恰当的。因为没有更好的定义，所以普罗普不无犹豫地接受了"故事有7种角色"的公式，当他认为他已经表明这7种角色形成一个系统时，便是这样情况(第89—90页，第99—100页)。但是，如果有朝一日我们能够给予这种研究以历史的尺度，那么，"神话故事"一词就将更为恰当。

对故事的理想分类似乎应以功能间的不相容性的系统为基础。但是，普罗普认识到一条相互包含的原则(第58页，第64页)，它恰恰相反，是以绝对相容性为前提的。因此——经过重新思考，这在他的书中是常有的情况——他重新引入不相容性，但将它限制在两对功能上：一对是"与反面人物斗争"——"主人公胜利"；另一对是"委派重任"——"解决"。这两对功能很少在同一个回合中相遇，所以，与这个规则相反的情况可以被视作为

例外。由此，四类故事可以得到规定：运用第一对功能的故事；运用第二对功能的故事；同时运用两对功能的故事以及两对功能都不用的故事（第 91—92 页，第 101—102 页）。

由于这个系统没有揭示出其他不相容性，所以分类就要按到处出现的特殊功能的各种变形来进行。只有两个功能是显示出这种普遍性的："邪恶"和"缺乏"。因此，故事将按照前面分离出来的四个类目的每一个类目里的这种功能所采取的形式来加以区别。

当人们试图把故事分类为若干个回合时，问题变得更为复杂了。但是，照普罗普的意见，有两个回合的故事的特例，可能使童话故事形态上的统一（在该著作的开头部分即已假定）和为结构分类提供唯一可能基础的两对功能的不相容性（在该著作的结尾部分也已引入）之间明显的矛盾得以解决。实际上，当一个故事由两个回合（一个包括"斗争"——"胜利"对子，另一个包括"重任"——"解决"对子）组成时，这些对子总是在它们刚才被引用过的序列上，即第一个回合中的"斗争"——"胜利"，第二个回合中的"重任"——"解决"。而且，这两个回合在两者共有的一个最初功能上被联结了起来（第 93 页，第 103 页）。

把所有典型的公式结合起来，便得到一个规范的公式：

$$\mathrm{ABC}\uparrow\mathrm{DEFG}\xrightarrow[\mathrm{LMJNK}\downarrow\mathrm{Pr-Rs}]{\mathrm{HJIK}\downarrow\mathrm{Pr-Rs^{o}L}}\mathrm{QExTUW}$$

从中，很容易引申出 4 个基本类目，它们分别相当于：

1. 第一组 + 上面一组 + 最后一组。
2. 第一组 + 下面一组 + 最后一组。
3. 第一组 + 上面一组 + 下面一组 + 最后一组。
4. 第一组 + 最后一组。

形态统一的原则因而是完整无缺的（第 95 页，第 105 页）。

功能的序列不变的原则同样是完整无缺的，除了功能(L)是易于变更的之外：根据在两个不相容的对子(HI)和(MN)之间的选择，"假主人公的要求"，或者在故事的结尾，或者在故事的开头。而且，普罗普认可其他孤立功能甚至序列的变更。

所有童话故事的类型统一性和形态学上的血缘关系并没有因为这些变更而带来问题，因为它们没有导致结构上的差异(第97—98页，第106页)。

普罗普著作中最引人注目的方面是它在预见未来发展时的气魄。我们中间那些大约在1950年对口头文学作结构分析的人，那时对普罗普在四分之一世纪之前所作出的努力缺乏直接的了解，但是他们在口头文学结构分析领域里认识了一些惯用法，有时甚至是整个句子，这些使他们感到吃惊——他们十分清楚，它们都是他们当时还没有从普罗普那里学得的东西，例如："最初情况"这个概念；神话学的母式(matrix)与音乐创作规则的比较；"水平阅读"与"垂直阅读"同时进行的必要性(第107页，第119页)；替换组概念的不断使用，以及为了解决形式的相对稳定和(各处)内容的变化无常之间显而易见的自相矛盾，对转换组概念的经常使用；把功能明显的特征简化为对立的对子的努力——这至少是由普罗普概述的；结构分析中的神话的特例(第82页，第90页)；以及最后也是最重要的基本假设是，严格说来，只有一个故事(第20—21页，第22页)——即所有已知的故事必须被看作是唯一一种类型(第103页，第113页)的一系列的变体，人们因此可以有朝一日通过推测发现某些已经失传的或还不知道的故事，正如人们能够根据天文学规律推断出看不见的星星的存在一样。

它们如此丰富的直觉、洞察力——它们的预见性——令我们赞叹不已。它们为普罗普赢得了所有那些并不意识到自己是

他的学生的人的崇拜。因此，如果在下面的讨论中，我们阐述一下自己的保留意见并提出一些异议，这些异议和意见决不会削弱普罗普的伟大功绩，也决不会剥夺他的发现的优先权。

搞清了以上这些，人们可以对促使普罗普选择民间故事或故事的某种类型来检验他的方法的理由感到好奇，这些故事不应离开口头文学的其余部分来加以分类。普罗普写道，从某种角度（照他意见是"历史的"，但我们认为还有心理学的和逻辑的）来看，"童话就其形态学的基础而言与神话相同。当然，我们认识到"，他立即补充说："从当代科学的观点来看，我们是在阐述一种完全异端的思想"（第 82 页，第 90 页）。

普罗普是对的。没有什么重要理由把故事从神话中分离出来；尽管许多社会主观上感觉两者之间的区别；尽管区分这两种类型的特殊术语客观上对它们之间的区别作了表述；以及最后，尽管指令和禁令有时与一个而不是与另一个相联系（神话只能在某些时刻或某个季节讲述，而故事，因为它的"世俗的"性质，则可以在任何时候叙述）。这些本身具有的区别引起民族志研究者极大的兴趣，但是完全不能因此确定，这些区别即基于事物的本质之上。相反，人们看到，在某个社会中一些具有民间故事特征的故事，在另一个社会看来则是神话，反之亦然。这是防止任意分类的第一个理由。此外，神话搜集者几乎总是能发觉，在某个特定群体的故事和神话中，同样的故事、同样的人物、同样的母题以同一的或变化的形式重复出现。在构成神话主题的完整的变化系列中，人们很少会把自己限定在神话中（土著人就是这样限定的）；其中有些变化必须在故事中寻找，尽管有可能从神话本身推断这些变化的存在。

但是，毫无疑问，几乎所有社会都发觉这是两个有区别的类型。这种区别的恒久性可以用某种原因来加以解释。我们相信

这种根据是存在的，但被限制为一种两重性的程度上的区别。首先，故事在比神话中发现的更弱的对立上构成。后者不是宇宙哲学的、形而上学的或自然的，而更为经常地是地方的、社会的和道德的。其次，——正因为故事是神话的一种弱化——所以前者不像后者那样严格地服从逻辑统一、宗教正统性和集体压力这三重关系。故事提供了更多讲述的可能性，它的变化相对而言较为自由，它们逐渐具有了某些任意的特征。

但是，如果故事随着对立的减弱而进展，那么这些对立的识别就将更加困难。而且，这种困难只会不断加剧，因为已经很微弱的对立显示了一种不确定性乃至转向了文学创作。

普罗普对这后一个困难知道得很清楚。他知道"民间故事构造的纯粹性"——对于他的方法的应用是必要的——"只为农民所特有——而且是几乎没有接触过文明的农民所特有的。各种外来影响会改变，有时甚至分解民间故事。"在这种情况下，"不可能预先设想所有的细节"（第 90 页，第 100 页）。但是，普罗普承认，讲述者在选择某些人物、省略或重复这种那种功能、确定保留功能的方式以及最后用更圆满的方式将名称和特性分派给人物方面有相对的自由："一棵树可以指示道路，一只鹤可以给一匹马一件礼物，一把凿子可以是密探，等等。这种自由是民间故事独有的特色"（第 101—102 页，第 112—113 页）。在别处，他提到这些人物的特征，诸如"他们的年龄、性别、地位、外貌（及类似的任何特征），等等"，这些特征是可以变化的，"因为它们为民间故事增添光彩、魅力和美妙"。因此，只有外部原因才能解释为什么在一个民间故事中一种特征被另一种特征所取代：实际生活条件的变化、外来史诗文学和学术性文学的影响，以及宗教和迷信的影响。"民间故事逐渐经历了一个无形态变化过程，这些转换和无形态服从于某些规律。这些过程造成了

难以分析的形态的多样性"(第79页,第87页)。

所有这些实际上意味着故事并不完全适合于结构分析。这无疑在某种程度上是对的,但是普罗普不相信这种事实,而且不完全是因为他提出的理由,我们回头再来谈这一点。但是我们必须首先弄清楚,为什么在这些条件下他要选择民间故事来验证他的方法。他为什么反而不采用神话,他不是多次承认神话的特殊价值吗?

普罗普选择民间故事的理由有许多,它们的重要各不相同。因为他不是人类学家,所以人们可以认为,他没有机会接触由他或他所熟悉的民族中的人收集的神话资料,而他完全知道如何运用这些资料。另外,在由他开始开拓的那条路上,其他人立即后来居上。恰恰是故事而不是神话,是他的前辈们讨论的课题,这些课题提出了由某些俄国学者概述的形态学研究的最先方法。普罗普接着研究的是他们留下的课题,运用的是同样的材料:俄国民间故事。

但我们相信普罗普的选择也可以被解释为他缺乏对于神话与民间故事之间真实的关系的知识。如果认为他有足够的能力看到它们是属于同一个属的种,但他却依然相信前者在历史上是在后者之前。他写道,为了着手研究神话,人们将必须在形态学分析中加入"目前还不可能进入我们的任务的一种历史学的研究"(第82,90页)。稍后,他提出"真正古代的神话"构成了民间故事赖以找到其遥远的起源的领域(第90,100页)。"生活和宗教每天都在消失,而其内容则变成了民间故事"(第96,106页)。

一个民族学家对这样一种解释将引起警觉,因为他知道在现今阶段神话与民间故事是并存着的。因此不能认为文学和艺术的一个种类是另一个种类的残存物,除非能假设民间故事保

存了对于本身已被遗忘的古老神话的记忆。[①] 但是，除了这个命题多半是无法证明的这个事实之外(因为我们完全、或几乎完全不了解我们所研究的人群的古代信仰，并正因为如此而把它们叫作"原始的")，通常的民族志经验也使人们认为，刚好相反，神话和民间故事是以它们各自的方法来利用一个共同的素材的。它们的关系不是在先与在后、原始与衍生的关系，这更多地是一种补充的关系。民间故事是小型的神话，它们把同一些对子转换在一种更小的尺度上，而正是这一点使得对它们难以首先来进行研究。

以上的考虑当然没有使人们摆脱由普罗普引起的其他困难，虽然人们可以在稍有不同的方式上阐述它们。甚至在我们当代的社会里，民间故事也不是一种神话的残余，它肯定是独立经受生存的磨难的。神话的消失打破了平衡。正像一个没有行星的卫星一样，民间故事趋向于脱离星球，听任自己为别的引力极所吸引。

这些是在那些神话和故事直至一个最近的时期以前始终共存并有时还继续共存的地方呼唤文明的又一个理由；在那些地方，口述文学的系统因而是完整的，并可以按照这样去理解它。要点不在于在故事与神话之间进行选择，而是要理解它们是一个包括所有种类的中间形式的领域的两极，以及，如果人们不想遗漏像别的东西一样属于诸如此类的转型系统的基本元素的话，就必须考虑在相同的方式上运用形态学的分析。

这样，普罗普暴露出他是被他自己的形式主义观点与对于历史解释的妄想所分裂了。人们在一定程度上可以理解迫使他

① 关于这个类型的假说的一个确切的例子的讨论，参看第 X 和 XIV 章。

放弃前者而回到后者的遗憾。当他选定了民间故事以后，矛盾立刻就处处可见。很清楚，在故事中有历史，然而是一种特别不易达到的历史，因为我们对于产生它们的史前文明知之甚少。但是缺少的真的是历史吗？历史的维度似乎更像是一个其结果是缺乏在现时的故事与一个已消失的民族志背景之间的相应性的否定的形式。当人们目睹一个口述的传统像民族志所研究的那些对象一样还"在发生的情况中"时，对立会被解决。这时，历史的问题已无关紧要了，或只在特别的个案中才有其重要性，因为外部的参照恰恰同它们必须依靠其解释的口述传统一样，是现时的。

于是，普罗普是一种主观的幻觉的牺牲品。正像他认为的那样，他不是被共时性要求与历时性要求分裂了。他缺乏的不是过去，而是上下文。形式主义的历时性使形式与事项相对立，并以相反的特征来定义它们，他采用它并不是由事物的性质决定的，而只是他在一个形式尚存、而同时事项已消失的领域内所作的偶然的选择。他并不情愿地让自己把它们分离开，并在他的分析的最关键的时刻，他也并不情愿地推断在事实上逃脱他的东西在学理上也在逃脱他。

除了对某些段落——预言式的，但极其谨慎和犹豫，我们下文还将回过来讨论它们——以外，普罗普将口述文学分为两端：一是因为要让它们适宜于形态分析而构成了本质方面的一种形式；以及一个任意的内容，因为它们是任意的，我想他认为它们的重要性是附带的。我们将被允许坚持这个总结了形式主义与结构主义之间所有不同之处的要点。对于前者，上述两个领域必须被绝对分开，因为只有形式才是明了的，而内容只是被剥夺了任何重要价值的一个残余。对结构主义来说，这种对立是不存在的。在一方没有什么抽象的东西，在另一方也没有什么具

体的东西。形式和内容属于同一种性质，并容许进行同样的分析。内容从其结构中获取其真实性，而被称为形式的东西是形成了内容的地方性结构的“结构性的构造”。

我们相信为形式主义所固有的一种局限，在普罗普的著作中论主人公的功能的主要的一章中是特别明显的。作者对它们以属和种来进行分类。然而，很明显，鉴于前者是根据绝对的神话学的标准来定义的，对于后者却只是部分地如此；无疑，普罗普不知不觉地来利用它们再次引入了与内容相关的某些方面，比如“恶行”这个种属性的功能。它被进一步细分为22个种和亚种，例如：“诱拐一个人”、“偷窃一种魔力”、“掠夺或毁坏庄稼”、“窃取日光”、“威胁吃人”等恶行（第29—32，31—34页）。传说的整个内容就这样逐渐重新整合起来，而这个分析也在形式的用语——它们是如此普通，因而能够无区别地用于所有故事（这就是种属的水平）——与一种未经加工的资料的简单复原之间游移，后者中只有其形式的性质才有说明的价值（如开头已提到的）。

普罗普的模棱两可严重到他不顾一切地寻找中间位置。他不是系统地对他坚持认为是“种”的东西编制出目录，而是满足于胡乱地把所有那些并不经常遇到的东西一齐放到一个单独的“种”目录中，从而把它们中的某些分离出来。“把它的许多最重要的形式分离出来，同时另一方面对留下的那些进行概括，”他写道，“这在技术上是更实用的”（第29，33，31—32页）。但是，要么人们是在处理一些特殊的形式，并且由于不对它们全部进行编目和分类而不能提出一个一以贯之的系统，要么在那里除了内容就没有别的东西，而——根据普罗普自己确定的法则——人们一定会将它从形态分析中排除出去。无论哪种情况，人们满足于堆满未经分类的形式的一个抽屉并不构成一个

“种”。

那么，这种使普罗普满足的折衷是为了什么呢？原因非常简单，而且它能说明形式主义立场的另一个弱点。除非内容是不正当地重新整合进形式中，后者将被认为仍然在这样的一种抽象的水平上，以至它再也不能表示任何东西，或具有任何启发性的意义。形式主义毁坏了它的对象。对于普罗普而言，其结果是发现了真正存在的只有一个故事而已。因此，解释的问题只是被替换了。我们知道什么是故事，但是当经验不是把故事的原型而是把大量具体的故事置于我们面前时，我们就不再知道如何对它们进行分类了。在形式主义出现以前，我们当然曾对于这些故事共有的东西是什么一无所知，而自从形式主义出现后，我们又被剥夺了理解它们为何不同的任何手段。人们从具体走到了抽象，但却不再能够从抽象回到具体。

在对他的著作作总结时，普罗普引用了维谢罗夫斯基的整整一页精彩的话：

> 在这个领域里是否也允许考虑典型构架的问题……那些作为一些有可能以一种新的生气导致新的构成出现的现成公式而代代相传的构架的问题？……当代叙事体文学以其复杂的主题结构和对于现实的照相机般的复制，似乎已排除了这样的问题出现的可能性本身。但是当这个文学对于未来的世代将好像现在古典时代（从史前到中世纪）对我们来说是那样地遥远的时候——也就是当通过时间的综合这个伟大的简化者后，由于它对于现象的复杂性的忽视而使它们蜕化成无数个退往远处的点时——这时，它们的轨迹就将同那些当我们回顾遥远过去的充满诗意的传统时正在揭示的

东西混合在一起，而结构组合和重复的现象这时也将跨过整个领域而建立起来(普罗普引，第105，106页；引自A. N.维谢罗夫斯基，《诗论》，第Ⅱ卷)。

这些观点是非常意味深长的，但至少从所引用的这一段中，人们还难以意识到，当人们在超出文学创作的统一体的范围之外想要确定它的形式的性质和原因时，那些区别将在什么基础上面发生。

普罗普觉察到这个问题，而他的著作的最后一部分的内容就是，既充满智慧而又同样脆弱地，企图重新引入一个分类的原则。只有一个故事，但这是一个由四组逻辑地联结在一起的功能所组成的古老的故事。如果我们把它们叫作1，2，3，4，具体的故事将根据它们同时运用四组功能的情况分成四类；或者分成三类，它们(由于其逻辑上的联结)只能是1，2，4或1，3，4；或者分为两组，这时它们一定是1，4(参看第126页)。

但是这个分成四类的方法实际上使我们离开真正的故事如同分成一类一样远，因为每一类仍然包括几十个或几百个不同的故事。普罗普深知这一点，故他接着说："进一步的分类还可以根据这个必要元素的变体作出。因此每一类的标题上面就会有绑架一个人的民间故事，然后是偷窃一个护身符，等等，遍及元素A(恶行)的所有变体。随后是带有元素a(即关于求婚、要一个护身符等等的传说)的民间故事"(第92，102页)。如果不是说形态学范畴不穷尽现实以及故事的内容，在因不适于组成一个分类而被排除之后，却由于形态学的努力失败而重新整合起来，那么这里说的还能是什么意思呢？

还有一个更严重的问题。我们看到，基本故事——所有故事只是部分体现了这点——是由两个回合组成的，它们的某些

功能是重复出现的；有一些是其他功能的简单的变体，而另一些则特别地属于每一个回合（参看第125页）。这些特别功能（作为第一个回合）是"斗争"、"污辱主人公"、"胜利"、"清偿亏空"、"追求主人公"、"救援"；和（作为第二个回合）"主人公未被认出地到来"、"困难的任务"、"成就"、"认出主人公"、"揭露假主人公"，和"主人公的变形"。

区别这两个系列的基础是什么呢？人们难道不可以也把它们当作两个变体来对待吗？其中"指派一个困难的任务"将是"斗争"的一个转型，[①] 而"假主人公"则是"恶行"的转型，"成就"是"胜利"的转型，而"变形"是"污辱"的转型。在这种情况下，基本故事分为两个回合的理论将遭到失败，并且相应地，着手一个形态学分类的微弱希望也会破灭。这时就真的只会有一个唯一的故事了。然而它将归结为这样一种模糊而一般的抽象，以至从中对于大量特定的故事的客观原因得不出任何东西来。

分析的证据是在综合中。如果综合被证明是不可能的，这是因为分析不完全。没有什么能比形式主义无法恢复从它自身所推出的经验内容本身更能说明它的不完全了。那么它在这过程中失去了什么呢？恰恰是内容。普罗普值得赞扬地发现故事的内容是可变更的。但他过于频繁地下结论说它是任意的，而这就是产生他所遇到的困难的原因，因为甚至变更也服从于规律。[②]

在北美和南美印第安人的神话与故事中，一些相同的行为

---

① 或更确切地说，是以前曾发生过的对主人公的"考验"。

② 关于形式和内容的共同恢复的一个尝试，参看第IX章。

根据不同的故事被归于不同的动物。为简明起见，让我们来看看鸟：鹰、猫头鹰、乌鸦。我们是否要像普罗普那样区分功能(不变的)与角色(变化的)呢？否，因为每一个角色并不是在一个暧昧的元素的形式里面给出的，结构分析面对这种元素应当停下来，并告诉自己不再往前进行。当——按照普罗普的风格——叙事被当做一个封闭的系统时，人们无疑可能相信相反的意见。实际上，叙事并不包含任何关于它自身的信息，而角色可与在一份文件中遇到的一个词相比较，而不是与出现在词典中的词相比较，或者甚至可与一个专有名词，也就是一个从上下文中得出的词语相比较。

但是要理解一个词语的意义总是要在所有的上下文中对它作出改变。在口述文学的情况下，这些上下文首先是由变体的整体提供的，就是说，是由体现可变更的整体的角色的两立性与非两立性的系统提供的。鹰在白天出现，而猫头鹰在夜晚出现，其功能相同，这已经可使我们把前者定义为白天的猫头鹰，而把后者定义为夜晚的鹰，而这说明关键的对子是白天与夜晚。

如果被考虑的口述文学是属于民族志类型的，就存在其他的上下文，它们来自仪式、宗教信仰、迷信，还有实际知识。然后要注意，鹰与猫头鹰是一起被作为乌鸦的对立面的，形成食肉动物对食腐动物的对立，同时它们相互之间则在白天与夜晚的层面上对立；而鸭子又在天空—地面与天空—水上这个对子的层面上与所有这三者对立。因此，一个"故事的世界"将逐渐被确定其界限，从而可以在一对对的对子中被分析，并以不同方式在每一个角色中组合，这些角色——远不只是构成一个单一的东西——是一个不同元素的集束，而所体现的就是罗曼·雅各布森所构想的音素的方式。

在同样的方式上，美洲口述文学有时提到树，同时指定它们

是，例如，“李子树”或“苹果树”。但是以为只有“树”这个概念才是重要的，以及，具体的确认是随意的，或者还以为存在着一种总是由树来“负载”的功能，这是同样地错误的。冷静地说，关于上下文的清单揭示了，关于李子树，使土著人感兴趣的是它的产量，而苹果树吸引他注意是因为它的根的强度与深度。一个是引入一个正面的功能，“丰饶”，另一个则引入一个负面的功能，“地一天转换”；二者都是一种植物的功能。而苹果树这一方，是与野生大头菜（一个可在这两个领域之间移动的塞子）对立的，它自己实现了功能：正面的“天一地转换”。

反之，通过仔细检验上下文，我们可以消除虚假的区分。在平原印第安人中，关于猎鹰的神话故事，对于其动物的种类有时认作是“狼獾”，有时则是“熊”。人们注意到对于狼獾的习惯，土著人特别记得它会玩在地底下挖陷阱的把戏之后，可能会决定采取前一种说法。至于猎鹰，却是躲在凹坑里面，所以鹰一狼獾这个对子就成了一个天国的牺牲品与一个阴间的猎手之间的对立，可以想象后者在捕猎对象中是最强的。由于同样的道理，在一般地说相距不太远的词语之间的这个最大幅度说明了为什么会捕猎的鹰是用于一个特别严厉的仪式的。[①]

要像我们这样坚持内容的可变更性不是任意的，将导致这样的观点，即除非分析进行到一个足够深入的层面，不变性将通过多样性再次出现。反之，所谓“形式的不变性”肯定不会对我们隐瞒功能也是可变更的这个事实。

普罗普所说明的民间故事的结构被看作是在性质上相互区别的功能的共时性的系列，其每一个都构成一个独立的“属”。

---

① 关于这些分析，参看《实践学派高级研究年报》（宗教学），1954—1955年，第25—27页和1959—1960年，第39—42页；并参看《野性的思维》，1962年，第66—71页。

人们可能怀疑——正如在关于戏剧人物及其特色的情况中一样——他的分析是不是停止得太早了，同时对形式的探求又太靠近经验观察的层次了。在他分出的31个功能中，有许多似乎还可以再减约，即可以与相同的功能进行同化，它们重复出现在叙事的不同时刻，然而是在进行一次或许多次转型之后。我们已经提出，这可以是具有作为恶行之转型的虚假的主人公的情况；在指派一个困难任务的情况里，则是考验的转型，等等(参看第000页)[①]；并指出，在这个个案中，构成基本故事的两个回合本身将成为对方的转型。

没有任何东西来防止将这种减约继续推进下去，并对分别获取的每一部分以这样一种方法进行分析，即普罗普的功能中的许多功能可能在实际上构成了某个以及相同的功能的转型的编组。这样人们将可以把"违犯"当作是"禁止"的倒转，而后者又是"禁令"的消极的转型。主人公的"出发"与他的"归来"似乎是相同的分离的功能，而被消极地或积极地表现出来。主人公的"探求"(他追求某人或某物)将成为他的"追求"的反题(他被某物或某人追求)，等等。换言之，取代普罗普的共时性构架——其中事件接续的序列是结构的一个性质：

A，B，C，D，E，…………M，N，H，…………T，U，V，W，X，

而应采纳另一个构架，它将表现一个以少数元素的转型组合来定义的结构模式。这个构架看上去将像是一个具有二维、三维或更多维数的矩阵：

---

① 原文如此，应是指第1页以前的页码。——译者

$$
\begin{array}{ccccc}
W & -X & 1/Y & 1-Z & \cdots\cdots \\
-W & 1/X & 1-Y & Z & \cdots\cdots \\
1/W & 1-X & Y & -Z & \cdots\cdots \\
1-W & X & -Y & 1/Z & \cdots\cdots \\
\cdots & \cdots & \cdots & \cdots & \cdots
\end{array}
$$

其中的运算方法接近于布尔代数。

在《结构人类学》第一卷第 209 页，我证明了这个公式单独地就能对在所有神话系统中的时间表象的两重态势作出说明：故事是既“在时间之中”(它由一个事件的接续所构成)，又“在时间之外”的(它的重要的价值始终是当下的)。但如果现在我们局限于讨论普罗普的理论，这个公式将表现出另一个长处，那就是将他关于接续序列的不变性的理论原则，与从一个故事至下一个故事所观察到的、某些功能或功能组合中间的变换的经验证据协调起来，而它在这一点上比普罗普自己所做的要好得多(第 97—98，108 页)。如果我们的概念被采纳，共时性接续序列就会重新被吸收进一个永久性的矩阵结构中去，其形式是真正地不变的。功能的变换因此而不过是它们(通过竖栏或各栏细部)发生替换的方式的一种。

这些批评对于普罗普所使用的方法及其结论而言无疑是正确的。然而，也不能过分强调说是他自己提出了它们，以及在某些段落中他完全清楚地阐述了我们刚才已经提出的结论。让我们从这个观点再看看我们讨论的两个主题：内容的不变性(虽然它有可替换性)和功能的可替换性(虽然它们有不变性)。

《民间故事形态学》第 XII 章的标题是“论戏剧人物的属性及其意义”(着重号为引者所加)。以一些非常含糊的说法(至少

在英译本中),普罗普考虑了元素表面上的多样性,其并不排除重复。这样,我们就能认出某些基本形式,和另外一些获得的或他律的形式。在这个基础上,人们区分出一个"国家间的"模式,一些"全国性的"或"地区的"模式,以及最后是某些社会或职业集团的模式化的特征。"通过对每个标题下面的资料进行编组,我们能够确定所有的模式,或更确切地说,转型的所有态势"(第80,89页)。

但是在从每一个组合所特有的基本形式中重建一个典型的故事时,人们看到这个故事隐藏着某种抽象的表象。赠送人对于主人公进行的检验视故事的情节可能不同。然而它们暗示了一个戏剧人物对另一个戏剧人物的不变的意图。同样的情况适用于加在被绑架的王子身上的任务。在这些可用公式表现的意图中间,可以看到一种共同的特色。在"以这些公式与其他修饰性的元素比较时,我们意外地在逻辑的和艺术的图表中都偶然发现一种联结的联系……甚至像王子的金发这样的细节……都获得了一种完全特殊的意义并可以被研究。对于属性的研究使得对民间故事的一种科学的转译成为可能"(第81—82,90页)。

由于他在解决问题中并没有拥有民族志的上下文(在理想的情况下只要一个历史学和史前学的调查就能够得到它),普罗普刚一提出这个计划就放弃了它或把它拖延到更好的时机去(这说明了他为什么回到了对于残余现象的搜寻和比较研究中去):"然而我们所说的一切是在一种假设的形式中的。"但是,"对于戏剧人物属性的探究,如我们所概述的,是非常重要的"(第82,90页)。即使它暂时被归约到一个清单里面(它引起的兴趣是很小的),这个研究也会刺激人们去看一看"转型的法则和在这些属性的基本形式中所反映的抽象概念"(第82,90页)。

普罗普在此弄清了问题的真相。在最初被误认为是任意

的、多余的和被剥夺了重要意义的属性后面,他预见了"抽象概念"的介入和一个"逻辑的图表",后者的存在(如果它能被建立起来的话)将允许我们把民间故事当作一个神话(第82,90页)。

对第二个主题而言,在附录Ⅱ中所收集的例子表明普罗普经常毫不迟疑地引入了诸如消极的功能或倒转功能这样一些概念。他甚至对于后者使用了一个特殊的符号(=)。我们看到(第125页),某些功能是相互间排斥的。还有另一些则相互说明,比如,一方面,是"禁止"与"违犯",另一方面,是"欺诈"与"坦白";这两个对子在大多数情况下是不相容的[1](第98,108页)。因此问题被普罗普清晰地说了出来:"一个功能的变体是否必然与另一个功能的相应的变体相联系?"(第99,109页)在有些情况中("禁止"与"违犯","斗争"与"胜利","污辱"与"承认"等等),总是这样的;在其他情况中,只是有时是的。某些相互关系可以是单一的,其他的则是相关的(扔下一把梳子的行动总是出现在争斗的上下文中,但倒过来则不是真的):"根据这个观点,全面地和双边地可替换的元素看来似乎是存在的"(第99,110页)。

在前面的一章里,普罗普研究了在主人公被赠送人"考验"的不同形式与对于主人公的"魔力的传递"可以采取的形式之间的可能的相互关系。他的结论是,存在着两种相互关系类型,取决于传递是不是具有达成协议的特征(第42—43,46—47页)。通过利用这些以及其他类似的规律,普罗普预见到了使他的所有假说在实验上得到证明的可能性。利用两立性、暗示和相互关系(全部的或部分的)系统,对于制作一个综合的故事而言可

---

[1] 这个非两立性的第二个系统是关于普罗普称为准备性的功能。因为它们具有偶然的特征。让我们记住,对普罗普来说,主要的功能只有非两立性的一对。

能是足够了。这时人们将看见这些创作“变活了并成为民间故事”(第101,112页)。

普罗普补充说,很明显,如果这些功能被分配在借自传统的或是新创造的戏剧人物中间,以及如果动机的发展、联结和“其他辅助的元素”未被消除的话,而对以上这些的创造是“绝对自由的”(第102,112页),那将只是一种可能。让我们再一次强调,这不是绝对自由的,并且普罗普对这个课题的迟疑说明他的尝试初看上去——并且在他自己看来也是如此——就是不成功的。

西普韦布洛印第安人的关于起源的神话的开头说到第一个男人从他们最初生活的地底深处的出现。这样的出现一定是有动机的,而这有两种方式:或者这个男人意识到他们的苦难境遇并希望逃脱它,或者群神发现他们自己的孤独并把人召唤到地表上来,以便让这些人向他们祈祷并祭祀他们。人们会看出普罗普所描述的“缺失的情形”,但这个情形或者是受到了那个男人的观点的激发,或者是受到了群神的观点的激发。但是动机从一个变体到另一个变体的这个变化是如此之不可能任意的,以至它限定着整个功能系列的相互关联的转型。归根结底,它与提出狩猎与农业之间关系问题的不同方法有关[①]。但要达到这个解释,如果对有关人群的仪式、技术、知识、信仰不是从他们神话的影响范围加以社会学的和独立的研究的话,是不可能的。相反,人们将落人一个封闭的圈子的陷阱中。

形式主义的错误因此是双重的。由于把自己绝对地局限在

---

① 《结构人类学》,第XI章;并参看《实践学派高级研究年报》,1952—1953年,第19—21页,1953—1954年,第27—29页。

支配主题分组的规律之中，它没有看到可以从句法中推衍出词汇的语言是不存在的。对任何语言系统的研究要求语法学家和文献学家的合作。这意味着，在口述传统的问题上，形态学是贫瘠无实的，除非直接或间接的民族志观察最终使它肥沃起来。由于想象这两个任务可以被分离开来，以及可以首先着手语法的研究而将词汇学的研究推后，人们会被指责除了一个贫血的语法和一个以轶事代替了定义的辞典外什么也没有得出。结果，两种研究谁也不可能完成它的目标。

这个形式主义的第一个错误可以用对于能指和所指的互补关系的误解来解释，后者是自索绪尔以来在所有语言学体系中已经被承认的。但在形式主义中，在这个错误之上又加上了另一个错误；即是说，将口述传统当作了一个与所有其他语言表达类似的语言的表达——换言之，根据所考虑的层面而程度不同地适合于结构分析的表达。

现在一般同意语言在音韵学的阶段是结构性的。我们逐渐被说服，在语法的阶段上它也是结构性的，但当涉及词汇的阶段时就不太容易被说服了。也许除了某些有特权的领域，我们还没有发现给词汇以结构分析的角度。

把这种情况转移到口述传统中，解释了普罗普对在一个单一的、真正形态学的层面——即功能的层面，与一个把角色、属性、动机和联结统统堆在一起的、非形态的层面之间所作的区分；这后一个层面只适用于（因为它被相信是属于词汇的）历史调查和文学批评。

这个类化的方法忽视了以下事实：作为它们的方法，神话和故事是"超结构地"使用语言的，可以说，它们组成了一种"元语音"，其中结构可以在所有的层面上运作。它们之所以被直接作为民间故事或神话（而不是作为历史或浪漫故事）来感受应归因

于这个性质。和语言一样，它们当然使用语法规则和单词。但是另一个维度加入到了一个通常的维度中去，因为故事中使用的规则和单词是为了建立一些想象和情节，它们既是对于在本文中所指的东西的“标准的”能指，也是对于一个被置于另一个层面上的辅助的能指系统来说的意义的元素。让我们清晰地说一下这个论点，即在一个故事中一个“国王”并不仅仅是一个国王，“牧羊女”也不仅仅是牧羊女，而是，这些词语及其所指成为建立一个简明的系统的一些有形的手段，这个系统由男人/女人（就自然而言）、高的/低的（就文化而言）这些对子，以及在这六个词语中间所有可能的变换所组成。

联合起来构成民间故事与神话的语言和元语言具有某些共同的层面。然而这些层面在它们里面是被置换的。在保留叙事体方式的同时，神话的单词作为区别的元素的集束在它里面起作用。从分类的观点来看，这些神话元素并不是被置于词汇的层面上，而是在音素的层面上，区别在于它们不是对于同一个连续体起作用（一方是可以察知的经验的资源，另一方是语音器官资源）；但也有如下的相似点：连续体根据对立和相关的法则——二元的和三元的——进行分解与重构。

于是词汇的问题就根据被考虑的是语言还是元语言而不同。在美洲的故事和神话中，骗子的功能可以有时由山狗、有时由貂，或者有时由乌鸦来“完成”，这个事实提出了一个可与关于一个单词的流行形式的一种文献学研究相比的民族志和历史学问题。但所有这些是一个与了解为什么一个特定的动物物种在法语里面称为 vison（水貂），而在英语里面称为 mink（水貂）不同的问题。在后一种情况里面，结果可以被认为是任意的；要做的一切就是重建曾经导致了这样、那样的一种言词形式的发展。在前一种情况里面，约束就要强得多，因为构成的元素很少，并

且它们的可能的组合是有限的。因此选择被局限在极少数存在的可能性里。

然而，如果人们稍微贴近一点来看的话，就会理解到这个看上去是量的区别并不真正是关于构成单位的数量的——其不属于同一个数量级，视被考虑的是音素还是神话元素而定——而是关于这些在两种情况中在质上是不同的构成单位的性质的。

根据经典定义，音素是剥夺了意义的元素，但是有没有它们能够区别出词语——亦即单词，而词语本身又有意义。如果这些单词在其语音形式上看上去是任意的，这不仅仅是因为它们是其大多数都为每一种语言所允许的音素之间的可能的组合的——在很大程度上是有争议的(虽然可能并不是所相信的那样)——产物。词语形式的偶然性大多来自这个事实，即它们的构成单位(音素)本身在意义上面是不确定的。没有什么使特定的声音组合更能传达这样和那样的意义。正如我们在别处(《结构人类学》，第一卷第五章)证明的，词汇的结构化似乎是在另一个阶段：一个在后的阶段，而不是一个在先的阶段。

至于神话元素则是另一个问题，因为它们是一种二元或三元的对子(它们使神话元素成为与音素可比的)的作用的结果。但它们是在已经充满了语言水平上的意义——普罗普称之为语言的"抽象的表象"——并且可以用词汇中的单词来表达的元素中间这样做的。借用建筑技术上的一个新词，人们可以说，与单词不同，神话元素是被加"预应力的"。当然，它们仍然是一些单词，但是具有了一种单词的单词的双重意义，它们在两个水平上同时作用：在语言的水平上它们保持其自身的意义，而在元语言的水平上，它们的参与是作为一个只能来自其联合的超级意义的元素来实现的。

如果这是正确的，那就可以理解，在民间故事与神话中没有

什么东西能够仍然是不适于或不容于结构的。甚至在词汇——也就是内容——中也可看到被剥去了这个"自然形成着的自然"的特征，在后者里面人们感到被允许(也许是错误地)认为某些东西是以一种偶然的和不可预见的方式制成的。通过故事和神话，词汇被理解为"已自然形成的自然"。这是一个既定的事实，以后迫使人根据真正的和虚构的视觉本身画出某个轮廓的法则。就法则而言，剩下要做的只是发现在一个镶嵌画的各部分之间可能有什么协调的设计，因为其数目、意思和形状都已事先决定了。

我们已经指责了形式主义的错误，那就是相信语法能够被一下子就处理好，而词典则可待以时日。但是对于某些语言系统是正确的东西对于神话与民间故事甚至更加正确。之所以是这样，是因为在这个问题上，语法和词汇不仅当它们在不同的层面上作用时是紧密相连的；它们实际上也在一切表面现象上是相互粘联并相互完全覆盖的。与还存在着词汇问题的语言相反，元语言就没有任何层面的元素不是从根据法则而实现的事先决定了的操作中得出的。在这个意义上，它里面的一切都是句法。但在另一个意义上，它里面的一切也是词汇，因为区别的元素是单词。神话元素仍然是单词；功能——这些是需加以平方的神话元素——是由单词指示的(如普罗普很好地意识到的那样)。因此很可能有一些语言，在它们里面一个完整的神话可以只用一个单个的单词来表达。

后　记

在其著作[①]的意大利文版中，普罗普以一种心情不快的长

① V. 普罗普：《民间故事形态学》，G. L. 勃拉沃编辑，附莱维-斯特劳斯的一则评论和作者的一则回答(都灵，1966年)。

篇大论回应了他刚刚读到的本文。由于意大利出版人邀请我作出回答，但我关心的不是延伸我觉得似乎是一个误解的东西，因此我让自己仅作了一个简短的说明。由于没有带原文，我可以从第164页的译文中把原文近似地恢复出来。

所有读过我在1960年所写的关于普罗普的预言式的著作（由意大利出版人收于本卷）的文章的那些人，都不会不把它看成是它打算要成为的那样：向一个伟大发现致以敬意，其在相同的方向上领先于他人和我本人所作的所有尝试有四分之一世纪。

这就是为什么我惊讶而遗憾地注意到，这位俄国学者——对他应得的声望我想我已适当地表示了称赞——在我的话里看到了某些非常不同的东西：不是对他著作中某些理论的和方法论的方面的一种有礼貌的讨论，而是一种背信弃义的攻击。

我不想就这个题目同他争论不休。很清楚的是，由于把我当作一个哲学家，表明他对于我的所有民族学工作一无所知，而其实一种有益的观点的交流本来是可以建立在我们各自对于口述传统研究与解释的贡献的基础上的。

但是，无论了解了更多情况的读者能够从这个争论中得出什么结论，普罗普的工作，对于他们和对于我，都将永远保有开创性的荣誉。

第九章　阿斯迪瓦尔的故事①

本篇是对加拿大太平洋沿岸的一个当地神话的研究，有两个目的：第一，分析和比较这个神话的演进所基于的各个层面：地理的、经济的、社会学的和宇宙论的——这些层面中的每一个与它所特有的象征意义一起，被看作是它们所共有的基本逻辑结构的一种变化。第二，比较这个神话的不同讲述并找出它们或它们中的一些相互间差异的意义；因为，既然它们都来自同一个民族（但是是在他们领地的不同区域里采录的），所以这些不同讲述不能用不同的信仰、语言或风俗来加以解释。

出自钦西安（Tsimshian）印第安人的阿斯迪瓦尔的故事，据我们所知有四种讲述，大约于60年前由弗兰兹·博阿斯收集，发表于下列书中：《北美洲太平洋沿岸的印第安传说》（1895年柏林版）；《钦西安人文集》，美国人种学学会史密森协会第27号报告（1902年华盛顿版）；《钦西安人文集》（合作者G.亨特），美国人种学协会刊物，新辑第3卷（1912年莱顿版）；《钦西安人神话》，美国人种学学会史密森协会第31届年会报告（1909—1910）（1916年华盛顿版）。

在开始讨论之前，我们要提请注意某些事实，这是理解这个神话所必须了解的。

钦西安印第安人和特林吉特人（Tlingit）及海达人（Haida），都属于美洲西北部太平洋岸的北方文化群。他们居住在邻近阿

拉加斯加南部的不列颠哥伦比亚，这一地区环抱纳斯(Nass)河流域和斯基纳(Skeena)河流域，这个沿海地区延伸到两条河流的出海口和它们及它们的支流流经的更远的内陆之间。北面的纳斯河和南面的斯基纳河都是东北—西南流向，它们几乎是平行的。但是，纳斯河更接近南北流向，这个细节我们将会看到并不是无关紧要的。

这片土地被三个土著部落瓜分，这三个部落以不同的方言相区别：吉特斯坎人(Gitskan)在斯基纳河的上游；钦西安人自己在下游和沿海地区；尼斯卡人(Nisqa)在纳斯河及其支流流域。阿斯迪瓦尔神话的三种讲述是在沿海一带用钦西安方言采录下来的(博阿斯，1895年a，第285—288页；博阿斯和亨特采录本，1912年，第71—146页；博阿斯和亨特采录本，1916年，第243—245页及比较分析，第792—824页)；第四种讲述是在尼斯卡方言区的纳斯河口采录的(博阿斯和亨特，1902年，第225—228页)。正是这最后一种讲述在与其他三种比较时，显示出明显的不同。

像美洲西北部太平洋沿岸的所有人一样，钦西安人没有农业。夏季，妇女们的工作是采集水果、浆果、植物和根茎，男人们则在山上捕猎熊和山羊，在海边礁石上捕猎海狮。他们还从事深海捕捞，主要捕捉鳕鱼和大比目鱼，也在靠近海岸处捕捉鲱鱼。但是，正是在河里捕捞的复杂节奏给部落的生活以最为深

---

① 第9章最初以法文发表于《高等研究院年鉴(1958—1959年，宗教科学分册)》，1958年巴黎版，第3—43页。曾于《Les Temps Modernes》第179期(1962年3月)上再次刊载。

英译者注：《阿斯迪瓦尔的故事》曾发表于《神话与图腾崇拜的结构研究》(1968年，伦敦：塔维斯托克版)，N.曼译。在莱维-斯特劳斯增写《附录》时，对《阿斯迪瓦尔的故事》的法文文本作了点修改；在尊重这些修改的同时，我们尽可能多地采用了曼的译文。

刻的影响。尼斯卡人是相对定居的,钦西安人则随季节而迁移,冬天住在海边的村子里,而夏季则住在他们捕鱼的地方,不是在纳斯河就是在斯基纳河。

在冬末,当熏鱼、肉干、油脂和果酱的储存日益减少或者甚至全部吃完时,当地人就将遭受严峻的饥荒,在神话中可以发现对饥荒的反映。在这种时候,他们就焦急地等候蜡鱼的到来,它们会游到纳斯河(起初仍冻结着)上游来产卵,这一时期大约有6个星期(戈达德[Goddard],1935年,第68页)。捕捞蜡鱼大约从3月1日开始,全体斯基纳人乘船沿着海岸一直到纳斯河,以便占据捕捞场地,那是家族的财产。从2月15日到3月15日这段时间被叫作"吃蜡鱼月",不是没有道理的。接着,从3月15日到4月15日,是"烧蜡鱼月"(榨取蜡鱼的油)。这项工作严格禁止男人接触或接近,而妇女则必须用赤裸的胸脯来榨鱼。油渣必须堆放着直至生蛆腐烂,尽管腐烂发臭,还是必须堆放在紧靠住宅处,直到这项工作结束(博阿斯和亨特,1916年,第44—45页,第398—399页)。

然后,每个人从原路回到斯基纳河,因为第二件大事,即6、7月份捕捉的鲑鱼到来了("鲑鱼月")。当为全年准备的鱼熏好并储存起来后,家家户户都上山去,在那里,男人们打猎,妇女们储存水果和浆果。随着严寒在"旋转的陀螺月"(陀螺在冰上旋转)仪式中来临,人们便在固定居住的村庄里安居过冬。在这段时期里,男人们有时再次出去打猎,几天或几星期。最后到了11月15日,"禁忌月"来临了,这个月引人注目的是那些盛大的冬季典礼,在准备这些典礼时,男人们受到各种限制。

我们还记得,钦西安人分为四个不是按地域划分的母系氏

族，他们严格实行族外婚姻，并分成世系、家系和家属：鹰族、狼族和逆戟鲸族；固定的村庄是酋长管辖区（当地报告一般称为“部落”）；最后，钦西安人社会分为两系三个世袭的等级制度（每个个人应该按其等级婚配）：“真正的人”或统治家族、“贵族”和“平民”，后者包括所有那些（因为无法用慷慨地散发炫财冬宴礼物来买得他们的等级）而不能宣称他们有两系血统同等高贵的人[博阿斯和亨特，1916 年，第 478—514 页；加菲尔德(Garfield)，1939 年，第 173—174 页；加菲尔德、温格特(Wingert)和巴比尤(Barbean)，1951 年，第 134 页；加菲尔德和温格特，1966 年]。

下面是根据博阿斯和亨特文本(1912 年)摘录的阿斯迪瓦尔故事的梗概，作为一种参考。这种讲述是在辛普森港海岸用钦西安方言采录的。博阿斯发表了故事的土著语文本（这个文本附有英语译文)。

> 饥饿统治着斯基纳河流域；冬天，河流冻结了。母亲和女儿，她们的丈夫都饿死了。她们各自怀念她们一起生活、没有饥饿的幸福时光。失去丈夫使她解除了束缚，她们不约而同地决定相聚，并同时出发。因为母亲住在下游，女儿住在上游，所以母亲向东，女儿往西。她们都在冻结的斯基纳河床上行走，在半路上相遇。
>
> 又饿又悲伤，她们哭了，她们在岸边一棵树下搭起了宿营的帐篷，她们发现在不远处有一只烂浆果，尽管只有这么一点，她们还是凄惨地分享了。
>
> 夜里，一位陌生人来看望了年轻的寡妇。不久知

道他的名字叫哈特森纳斯[①]，这个词在钦西安语里的意思是吉祥鸟。多亏他，母女俩才开始经常有了吃的。女儿成了她们神秘的保护者的妻子，而且不久便生了儿子阿斯迪瓦尔(在博阿斯 1895 年 a 采录本中为阿西瓦，在博阿斯 1902 年采录本中为阿西—惠尔)[②]。他的父亲用神奇的方法使他快速成长并给了他几件有魔力的东西：一张弓和几枝在狩猎中百发百中的箭、一个箭袋、一根长矛、一只篮子、一双雪地鞋、一件树皮雨衣和一顶帽子——所有这些将帮助主人公克服一切障碍，能使他隐身，使他获得取之不尽的食物。然后，哈特森纳斯消失了，女儿的母亲也去世了。

阿斯迪瓦尔和他的母亲踏上了向西的行程，在斯基纳峡谷母亲家乡的吉特赛拉萨特村庄住了下来(博阿斯和亨特采录本，1912 年，第 83 页)。一天，一头白母熊来到了山谷。

阿斯迪瓦尔捕猎白母熊，他借助他的魔物几乎就要捉住它了，白母熊开始爬上一架陡直的梯子。阿斯

---

① 哈特森纳斯(Hatsenas)(博阿斯和亨特，1912 年)，哈达森纳斯(Hadsenas)(博阿斯，1895 年)。这是一种象旅鸫的鸟(迁徙的似鸫候鸟[Turdus migratorius])，但不是旅鸫(博阿斯和亨特，1912 年，第 72—73 页)。据博阿斯说，它的叫声是“hō，hō”，它的名字的意思是“幸运”，描述一只天国派遣的使者的鸟(1895 年 a，第 286 页)。它使人们想到黑鸟(Ixoreus naevius)，这确实是只叫声奇特而神秘的冬鸟(莱维-斯特劳斯，1971 年，第 438—439 页，第 447 页)。

在这部毫无矫揉造作语言的著作里，在用土著术语改写时已经被最大限度地简化了，只保留了那些为了避免所引用的术语中意思不明确而必要的区别。

② 阿斯迪瓦尔(Asdiwal)这一名字当然有好几个涵义。纳斯方言为阿西—惠尔(Asi-hwil)，意思是“跨越山脉者”(博阿斯和亨特，1902 年，第 226 页)。但是也可参见“阿斯迪瓦尔”，意思是“在危险中”(博阿斯和亨特，1912 年，第 257 页)和阿瑟瓦尔吉特(Asewaelgyet)———一个指一种特别的雷鸟的不同的名字(巴比尤，1950 年，第 1 卷，第 144—145 页，第 2 卷，第 476 页)。

迪瓦尔一直追到天上，他看到那是一个辽阔的大草原，覆盖着青草和各种鲜花。白母熊将他引到她的父亲即太阳的家里。它显出原形，变成一位美丽的姑娘，名叫晚星。婚礼举行了，但是这之前太阳让阿斯迪瓦尔经受了一系列使所有先前的求婚者丧生的考验（在地震震裂的山上捕猎山羊，从狭窄的山洞里的泉中汲水，在一棵会压死那些试图砍伐它的人的树上砍柴，在燃烧的炉子上烤上一段时间）。但是，多亏他那些魔物和他父亲的及时干预，阿斯迪瓦尔一一克服了这些困难。被女婿的才能所征服，太阳最后对他表示满意。

但是，阿斯迪瓦尔想念他的母亲。太阳同意他带着妻子重新回到人间去，并且给他们四个装有取之不尽食物的篮子作为路上的口粮，这些食物使夫妇俩赢得了正在冬天饥饿中的村民们高兴的欢迎。

尽管妻子一再警告他，阿斯迪瓦尔还是和村里的另一个女子一起欺骗了她。晚星愤怒地离去，眼泪汪汪的丈夫跟着她。在去天上的半路上，阿斯迪瓦尔被他妻子的一瞥击倒，而她消失了。他死了，但是他的死马上使他天上的岳父感到后悔，所以他又使他复活了。

一段时间里，一切都很好。但后来阿斯迪瓦尔再次因思念家乡而感到痛苦。他的妻子同意一直陪他到人间，在那里和他作最后告别。到了村里，主人公得知他的母亲已经去世了。他再也没有什么牵挂了，于是他再次踏上了去下游的路程。

当他来到钦西安人的村庄吉纳克桑吉奥格特时，他引诱了当地酋长的女儿和她结了婚。起初，婚姻是

幸福的，阿斯迪瓦尔和四个小舅子一起捕猎山羊，由于他的魔物，他们每次都成功。春天来临了，全家搬迁，先在梅特拉卡特拉落脚，然后乘船出发沿岸向上到纳斯河去。逆风迫使他们停下来，他们在克瑟马克森住了一段时间。在那里，情况变得糟糕了，起因是阿斯迪瓦尔和小舅子之间为在山里和海上捕猎中各自的功绩发生了争执。一场竞争爆发了——阿斯迪瓦尔从山里回来时，带着四头他杀死的熊，而他的小舅子们从海上回来时却空着手什么也没捕到。在恼羞成怒之下，他们捣毁了营地，砸坏了帐篷，带着姐妹离开了阿斯迪瓦尔。

从吉特克萨特拉来的一群陌生人收留了他，他们也是为蜡鱼汛期到纳斯河去的。

和先前的情况一样，他们也是四个兄弟和一个姐妹组成的一家，阿斯迪瓦尔急不可耐地就与那个姐妹结了婚。他们没多久一起赶到纳斯河。在那里，他们把大量新鲜的肉和鲑鱼卖给钦西安人，这些钦西安人已经定居在那里，正受着饥饿的煎熬。

由于那年捕鱼收成很好，大家返回家去：钦西安人回到在梅特卡特拉的首府，吉特克萨特拉人回到他们的拉克萨兰市镇，这时在那里，阿斯迪瓦尔已经很富有，很有名望，而且有了一个儿子。冬季里的一天，他自夸在捕捉海狮方面他胜过他的妻舅们。他们一起出海去。借助于他的魔物，阿斯迪瓦尔在一块礁石上取得了奇迹般的成功，但他被愤怒的妻舅们抛弃在那里，既没有食物，也没有柴火。风暴起来了，海浪冲击着礁石。在及时赶来的父亲的帮助下，阿斯迪瓦尔变成了

一只鸟，用他的魔物作为栖木，使他在海浪中免于遭难。

两天两夜以后，风暴过去了，阿斯迪瓦尔筋疲力尽地睡着了。一只老鼠把他叫醒了，把他引到被他打伤的海狮们隐蔽的住处，海狮们以为它们得了流行性疾病(因为它们看不见阿斯迪瓦尔射入它们身上的箭)。阿斯迪瓦尔为它们拔出箭，给他们治病，作为报答，他要求海狮们保证他安全地回去。然而，不幸的是，海狮们用它们的胃做的船已被猎人的箭射穿了，不能用了。于是，海狮王把自己的胃借给阿斯迪瓦尔作小船，但指令他及时送回，不得延误。

当他抵达陆地时，他发现他的妻子和儿子极为悲伤，怎么安慰他们也没有用。多亏了这位好妻子(但她是个坏姐妹，因为她举行了为达到报复成功所必需的仪式)的帮助，阿斯迪瓦尔用木头制成逆戟鲸并赋予它们生命，它们用鳍插破船，船沉没了，不讲情义的内兄内弟们淹死了。

但是阿斯迪瓦尔再次感到有一种难以抑制的愿望，想重访孩提时代的地方。他离开了妻子，回到斯基纳河流域。他定居在吉纳达奥镇，儿子到这里来找到了他，他把魔弓和魔箭给了儿子，儿子则把一条狗留给了他。

冬天来了，阿斯迪瓦尔到山里去狩猎，但是忘了带雪地鞋。迷了路，没有雪地鞋，既无法前进也无法后退，他和他手中的长矛还有狗都变成了石头，这些石头至今仍然可以看到，还在吉纳达奥湖边的高山顶上(博阿斯和亨特文本，1912年，第71—146页)。

让我们暂时停留在这种讲述上，以便对它的结构的基本点进行解释。这种叙述涉及各方面的事实：首先，钦西安地区的自然和政治地理，因为所提到的地点和乡镇是真实存在的；其次，正如我们所看到的，土著人的经济生活支配着他们在斯基纳河流域与纳斯河流域之间的季节性大迁移，阿斯迪瓦尔的奇遇就是在这种迁移过程中发生的；第三，社会和家庭组织，因为我们目睹了几次结婚、离婚、寡居和其他有关的事件；最后，宇宙论，因为阿斯迪瓦尔有两次经历与其他几次不同，一次在天国，另一次在地府，这两次都是神话的而不是经历的事情。

首先，让我们来看一下地理方面的。[1]

故事开始于斯基纳河流域，两位女主人公离开她们的村子，一个往上游走，一个朝下游走，在半路上相遇。在博阿斯于纳斯河口采录的讲述中，相遇地点（这次在纳斯河上）是规定的，叫 Hwil-lê-ne-hwada，意思是"她们相遇的地方"（博阿斯，1902 年，第 225 页）。

母亲去世后，年轻的女子和她的儿子就在她出生的村子里（即她父亲的村子，她母亲结婚后就住在那里，直到她父亲去世，下游的村子）。上天国的事就发生在这里。这个村子叫吉特赛拉萨特，意思是"（斯基纳）峡谷的人民"，地点在离现代市镇乌斯克不远处（加菲尔德，1939 年，第 175 页；博阿斯和亨特，1912 年，第 71、276 页；参看克劳斯［Krause］，1956 年，第 214—215 页；"吉特赛拉辛"［Kîtselãssin］，在斯基纳河畔）。尽管那里讲钦西安方言，但严格说来，它不属于组成钦西安省的"九个市镇"（博阿斯和亨特，1912 年，第 225 页）。

---

① 本书第 154 页上的地图比前几版上的地图更加精确完整，它是由在温哥华的不列颠哥伦比亚大学的威尔逊·达夫（Wilson Duff）教授惠赠给我的，我要在此谨表我的谢意。尽管译名与博阿斯的略有不同，但是还是很容易辨认是同一地名。

在阿斯迪瓦尔的母亲去世后，他继续朝下游即朝西的旅程。他住在吉纳克桑吉奥格特市镇，他在那里结婚。这个市镇在斯基纳河下游的钦西安本地区内。事实上，吉纳克桑吉奥格特(Ginaxangioget)这个词由词根 git = "人们"和 gi. k = "铁杉树"构成，由此产生 Ginax-angi. k，"杉人"(加菲尔德，1939 年，第 175 页)。吉纳克桑吉奥格特是钦西安人 9 个原有的市镇之一(博阿斯和亨特，1916 年，第 482—483 页)。[①]

当阿斯迪瓦尔和他的姻亲一起去纳斯河捕捞蜡鱼时，他们先到斯基纳湾，然后去海上，停留在钦西安人的首府梅特拉卡特拉。在阿拉斯加的安纳特岛发现一个由改信基督教的土著人建造的同样名称的现代市镇(贝农[Beynon]，1941 年；加菲尔德，温格特和巴比尤，1951 年，第 33—34 页)。老梅特拉卡特拉市镇在鲁伯特太子港北面，斯基纳河湾和纳斯河湾中间的海岸上。克什马克森，那是第一次发生争吵的地方，也是阿斯迪瓦尔第一次被妻舅抛弃的地方，它也在略靠北面的海岸上。

有一个讲钦西安语叫吉特克萨特拉的部落，它独立于那些聚集于梅特拉卡特拉周围的钦西安部落，形成一个居住在斯基纳河湾对面和南面的麦考莱(McCauley)、波彻(Porcher)和多尔芬(Dolphin)岛上的岛民部落。他们的名字来自 git(人)和 qxatla(海峡)(加菲尔德，1939 年，第 175 页；博阿斯和亨特，1916 年，第 483 页)。[②]经过由东往西的旅行，阿斯迪瓦尔随同他们到纳斯河去，就是说由南往北，然后朝相反方向去离岸的"他们的市镇"，拜访海狮的事就发生在那里(可能在西面，因为是深海探险)。

---

① 斯旺顿指出"Kinagingeeg 的意思是梅特拉卡特拉附近"(1952 年，第 606 页)；参见克劳斯(Krause)，1956 年，第 214—215 页；kin-nach-hangik 的意思是"在辛普森堡附近的半岛上"。

② 斯旺顿指出 Kitkatla 的意思是"在波彻岛上"(1952 年，第 607 页)。

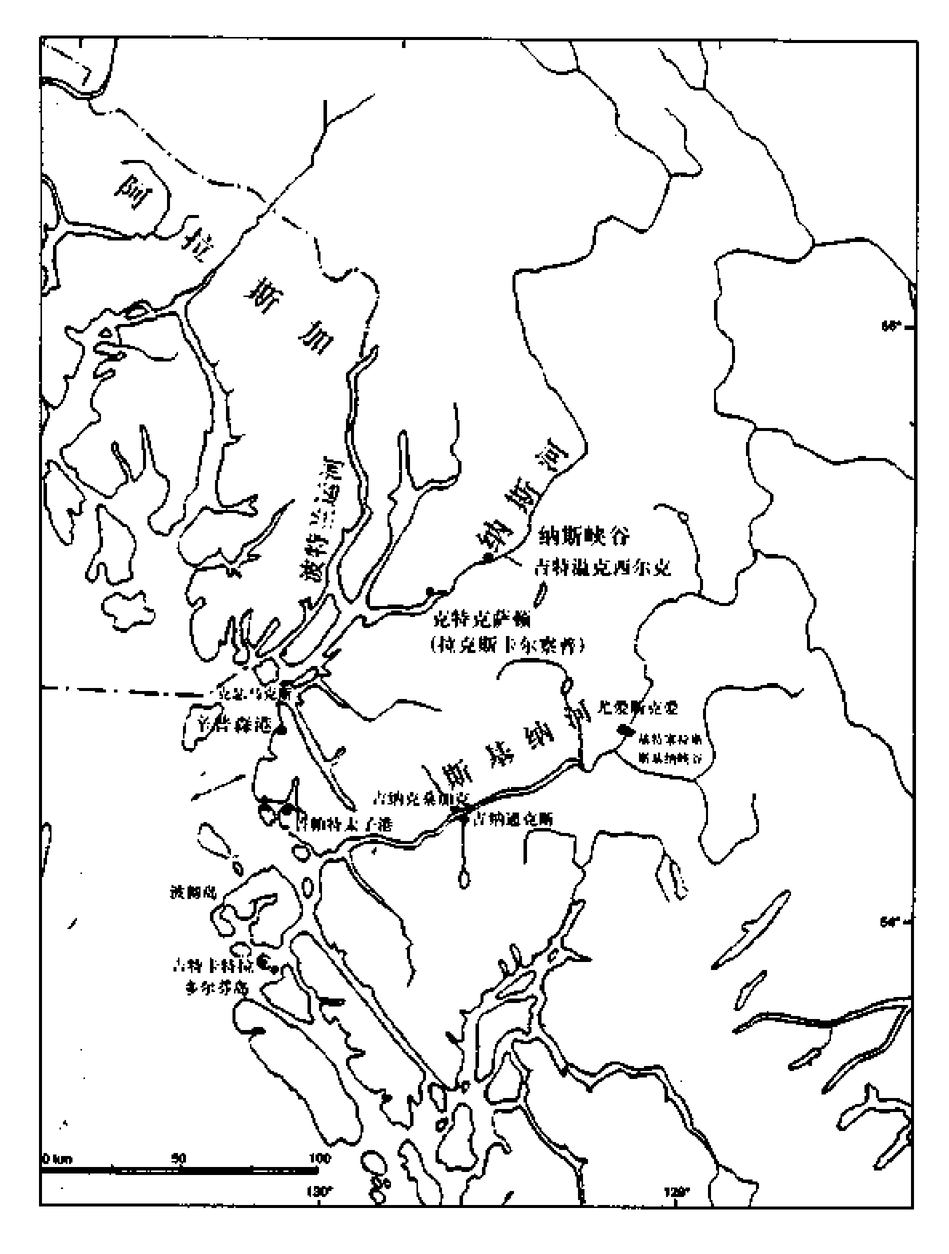


图 9

从那里，阿斯迪瓦尔回到斯基纳河——这次是由西往东。故事在吉纳达奥(Ginadâos)结束(或许吉纳道克斯[Ginadoiks]由git(人)，na(的)和doiks(急流)组成；流入斯基纳河的急流的名字)(加菲尔德，1939年，第176页)。①

现在让我们来看经济方面的情况。神话引起注意的是其中经济活动的真实性一点不亚于前面段落中所描绘的地理位置和人口情况。一切都起始于冬季的饥荒，正如土著人所熟知的，这个阶段在12月中旬到1月中旬之间，在蜡鱼到来之前，从理论上说，蜡鱼来后不久春季鲑鱼就来了，这个阶段叫作"间歇期"(博阿斯和亨特，1916年，第398—399页)。在阿斯迪瓦尔去过天国之后，他参加了为蜡鱼汛期而去纳斯河的春季迁移；然后，我们知道那些家庭又在鲑鱼汛期回到了斯基纳河。

这些季节性变化的区别——用马塞尔·毛斯的话说——和神话所强调的其他方面一样具有真实性，明显的例子是在陆上狩猎(体现在阿斯迪瓦尔身上，他诞生在上游的河边，即陆上)和海上狩猎(首先体现在居住在河湾下游的杉人身上，其次，更明显地体现在波彻岛和多尔芬岛的居民身上)之间的区别。

当我们继续来看社会方面情况时，就有较大的解释自由。它的问题不是对土著人生活的真实性作精确的记录，而是一种对应，有时似乎与这个现实一致，有时为了与现实重新组合又与这个现实分离。

最初的一连串事件清楚地反映了特定的社会条件。母亲和

① 博阿斯指出Ginadâiks的意思是"九个钦西安人城镇之一"(博阿斯和亨特，1912年，第223页)；参见kinnatōiks，意思是"在辛普森附近的钦西安人半岛上"(克劳斯，1956年，第214—215页)。

女儿因结婚而分离,从那时起各自和自己的丈夫一起住在丈夫的村子里。年长女人的丈夫也就是年轻女子的父亲,女儿离开自己土生土长的村子随着她的丈夫住到上游去。我们可以看到,这是一个实行母系亲嗣关系制度的社会,居住却随丈夫,妻子住到她丈夫的村子里去;尽管孩子属于母亲的氏族,他们却在父亲的家中而不是在母亲家族中长大。

这就是钦西安人的情况。博阿斯几次强调:"从前,大首领通常从每个部落中娶一位公主作自己的妻子。有的有 16 或 18 个妻子……"很清楚,一个男子住在妻子的村子是不可能的。博阿斯说,较为普遍的是"有充分的证据表明,结婚的青年和男方的父母住在一起",因而"孩子们在父亲家里长大"(博阿斯和亨特,1916 年,第 355、529、426 页;参见第 420、427、441、499—500 页)。

但是,在神话里,这种随夫居的形式很快因饥荒而受到冲击,两个女人从各自的义务中解脱出来,在丈夫死后,允许她们在半路(这点相当重要)相见。她们在冰封的河岸边的树下宿营,这里到上游和下游之间的距离相等,这展示了一幅回归为随妻居的最简单形式的图画,因为新的家庭只由母亲和她的女儿组成。

所展示的这种颠倒现象,尽管简单,但很值得注意,因为以后的婚姻都将是随妻居的,与现实中所发现的形式相反。

起初,哈特森纳斯与年轻女子结了婚。这对人神结合的时间尽管很短,但是丈夫是住在妻子的家里,因此也是她母亲的家里。这种随妻居倾向在来自于纳斯河的讲述里更为明显。在她的儿子阿西—惠尔(Asi - hwil)长大后,哈特森纳斯(他在这里叫霍克思[Hôux])对妻子说:"你兄弟们要来找你,所以我必须躲到树林里去。"没多久,兄弟们来了,后来,满载着她们的

保护人给她们的肉类离去了。他们刚走，霍克思就回来了。两个女人告诉他，他们的兄弟和舅舅们要她回家去。于是，霍克思说："让我们分手吧。你们可以回你们的家；我将回我的家去。"第二天早晨，许多人来接这两个女人和男孩。他们把她们带到吉特克塞顿。"孩子的舅舅们盛情招待了他们，孩子的母亲告诉他们，孩子名叫阿西—惠尔……"（博阿斯，1902 年，第 227 页）。

不仅丈夫似乎是不该闯入的人——引起妻舅们的怀疑，并且害怕他们会攻击他——而且与钦西安人社会以及其他以母系亲嗣关系和随夫居结合为特征的社会中所发生的情况相反（博阿斯和亨特，1916 年，第 423 页；马林诺夫斯基，1922 年），食物由姐妹的丈夫送给妻子的兄弟们。

随妻居的婚姻会使丈夫与妻舅之间的敌对状态形影不离，这在阿斯迪瓦尔和晚星的婚姻中得到了进一步的说明；他们住在她父亲的家里，岳父对女婿表现出如此深的敌意，以致对他进行了一系列被认为会致命的考验。

阿斯迪瓦尔在杉人领土上的第二次婚姻也是随妻居的，它随之产生了丈夫与妻舅之间的敌意，因为他们抛弃了他，并劝他们的姐妹随他们而去。

在海峡人的领土上的第三次婚姻表达了同样的主题，至少在开始阶段是如此。在阿斯迪瓦尔拜访海狮后，情形就倒转了：阿斯迪瓦尔重新找到了妻子，她拒绝跟兄弟们走，并且东奔西走地寻找丈夫。而且，她协同丈夫策划"阴谋"——用其本义和比喻义——借此，他向他的妻舅报了仇。最后，阿斯迪瓦尔抛弃了妻子（而在前几次婚姻中，都是他被妻子抛弃），回到了他的出生地斯基纳，在那里，只有儿子一个人来和他相聚，随夫居占了优势。这样，神话故事以从姻亲和父系家族中解脱出

来的母女重聚开头，以从姻亲和母系家族中解脱出来的父子重逢结尾。

但是，从社会学观点来看，如果神话的开头和结尾构成为一组对立的话，那么从宇宙论的角度来看，间隔于主人公"真实"旅程中间的两次神奇的旅行也同样构成为一组对立。第一次旅行把他带到天国，太阳的家里，太阳起先试图杀了他，后来同意把他救活。第二次把阿斯迪瓦尔带到海狮的地下王国，他亲手杀死和杀伤了海狮，但是他又同意照顾它们并为它们治疗。第一次旅行的结果，正如我们已经看到的，是随妻居的婚姻，而且证明是男女双方相距最远的族外婚(人间男子与天上女子之间)。但是这次婚姻后来因为阿斯迪瓦尔与同村一个女子私通而破裂。这可以看作，如果这种婚姻果真发生的话，那么它将使随妻居变为不可能(因为夫妻来自于同一个地方)，它的特征是最近的族内婚(同一村子内的婚姻)。诚然，主人公的第二次神奇的旅行即海狮的地下王国旅行，没有引发婚姻。但是，正如已经展现的，这次拜访使阿斯迪瓦尔一连串婚姻中的随妻居倾向颠倒了，因为它使他的第三个妻子与她的兄弟分开了，主人公自己和他的妻子分开了，他们的儿子和儿子的母亲分开了，只留下一种关系还存在着：父子关系。

在这个神话的分析中，我们已区分出四个层面：地理层面、技术经济层面、社会学层面和宇宙论层面。前两个层面是现实的确切的再现；第四个层面与现实毫无关系；第三个层面现实与想象的机制交织在一起。尽管有这些区别，但这些层面在土著人的头脑中并没有区分开来。更确切地说，所发生的一切似乎都为这些层面提供了不同的代码，每一个代码都按眼下的需要

进行使用,并且按它的特殊功能来传递同样的信息。我们现在要讨论的正是这种信息的性质。

冬天饥荒在钦西安人的经济生活中是经常发生的事情。但是,引发故事开始的饥荒也是宇宙论的主题。事实上,整个北美西北部太平洋沿岸世界的一切现状,是由于创世者巨人或乌鸦(钦西安人叫特克桑姆森)为了满足他压抑不住的贪婪去旅行而造成的对原始秩序的大破坏。由此,特克桑姆森不断地处在饥荒状态中,尽管饥荒是种否定条件,却被看作是创造的原动力。[①] 在这个意义上,我们可以说,我们神话中的两个女人的饥饿具有宇宙的意义。这些女主人公与其说是传奇人物,倒不如说是地名起源原则的化身。

人们可以对最初的情境用下面的方式来表达:

母亲	女儿
年长	年轻
下游	上游
西面	东面
南面	北面

母女的相遇发生在半路上,正如我们已经知道的,这种情况与随夫居的无效相一致,也与至今还只是暗示的随妻居的条件的实现相一致。但是,由于母亲在她们相会以及阿斯迪瓦尔出生的地方去世,女儿离开她结婚的在"很远的上游的村子(博阿斯和亨特,1912年,第71页),开始了她的主要活动,方向是由东向西,一直到在斯基纳峡谷的她出生的村子,她在那里去世,为

---

① 为了对所有已经列出的涉及创世者的贪婪的本文作概述和比较分析,请参见博阿斯和亨特所写,1916年,第636页及其后几页。

主人公留下了展示的天地。

阿斯迪瓦尔的第一次冒险向我们展示了一个对立——天地对立——主人公之所以能克服这个对立，是由于他的父亲吉祥鸟哈特森纳斯的干预。吉祥鸟是大气中或半空中的生物，因此他有资格扮演生于尘世的阿斯迪瓦尔和最高天国的统治者他的岳父太阳之间调解者的角色。即使这样，阿斯迪瓦尔并没有设法克服他的世俗本性，他两次屈服于这种本性，第一次他屈服于一个同村女子的妩媚，后来又屈服于他的怀乡情绪。于是，仍然有一系列没有解决的对立：

低	高
地	天
男	女
族内婚	族外婚

阿斯迪瓦尔继续向西行，他又举行了第二次随妻居的婚姻，这产生了一系列新的对立：

山上狩猎	海上狩猎
陆地	水上

这些对立也是无法克服的，阿斯迪瓦尔的世俗本性使他第三次失去自控能力，结果他被妻子和妻舅抛弃。

阿斯迪瓦尔的最后一次婚姻不是与河流居民结合而是与岛上居民结合的，但同样的冲突再次发生。尽管每一阶段的对立面之间比较接近，但是这个对立仍然是无法克服的。事实上，这一次问题是在阿斯迪瓦尔和他的妻舅在怒涛汹涌的礁石上狩

猎时发生的争吵；那是在陆上同时又是在水上。在前一次事件中，阿斯迪瓦尔和妻舅们分道扬镳，一个人步行去内陆，其他人乘船出海去。这一次，他们一起乘船去，而且只有当他们在陆上时，阿斯迪瓦尔的优势才能借助于使用他为山里狩猎而准备的魔物显示出来："由于冲向远海的浪涛扫掠礁石的缘故，狩猎非常困难。他们正在谈到这一点时，(阿斯迪瓦尔)说：'亲爱的伙伴们，我只要穿上我的雪地鞋，就能跑到你们所说的礁石上去。'他因这个方法成功了，而他的妻舅们因不能登上礁石只得羞愧地呆在船上"(博阿斯和亨特采录本，1912年、第125—126页)。

阿斯迪瓦尔，这位生于陆上的狩猎能手，发现自己被抛弃在波涛汹涌的礁石上。他已来到西行的最远点；地理和经济情况就谈这些。但是，从逻辑观点看，他的冒险可以从不同的形式去看，即这是在种种对立之间作无效的调解，这些对立按下降等级排列是：高与低、水上与陆地、海上狩猎与山里狩猎等等。

因此，在空间方面，主人公完全处在他的旅程的最前面，他的失败表现在这里与他的出发点相距最远。在逻辑方面，他也失败了。因为他对妻舅的态度过份，因为他不能扮演调解者的角色，虽然必须要克服的最后的对立——陆上猎手的生活方式与海上猎手生活的方式之间的对立——被缩到了最小点。这一点似乎已是终点，但是正是从这对立的中立点上神话发生了大逆转，它的机制重新开始运转。

山脉之王(在纳斯方言里，阿斯迪瓦尔叫阿西—惠尔，意思是"跨越山脉者")可理解为是对山的双重嘲讽，因为：一方面，它只不过是一块礁石；另一方面，它四面是海水而且几乎被海淹没。这个动物的统治者和熊的捕杀者竟被一只母鼠救起，

这是一个动物的嘲讽。[1]她使他作了一次地下旅行，正如最大的动物母熊引诱阿斯迪瓦尔作天上旅行一样。事实上，就差母鼠没有变成一个女子并和主人公结婚，与其他婚姻对称，但也与它们对立。尽管在任何讲述中都没有这个因素，但至少我们知道这只老鼠是位仙女：如本文中称她为鼠小姐(Lady Mouse-Woman)，本文中 Ksem 这个词加在啮齿目动物的名词前，是对女子的尊称。通过对比前一个已能讲得通的假设作更系统的逆转考察，这位仙女是一个没有生殖能力的老妇人——一位"颠倒的妻子"。

不仅如此，这个捕杀过数百只动物的男子这次是去为它们治疗，去赢得它们的爱。[2] 带来食物的人(为了家庭利益，他反复运用从他父亲那里获得的力量)成了食物，因为他是待在海狮胃里渡海的。[3]

最后，访问地下世界(它在许多方面也是一个"颠倒的世界")确定了主人公的返回路程；因为从那时起，他的行程是从西往东、从海洋到大陆、从海洋的咸水到斯基纳河的淡水。

这一全面的颠倒并不影响情节的发展，它一直发展到最后的大灾难。当阿斯迪瓦尔回到自己人那里，回到最初的随父居境况时，他用他的魔物重操他喜爱的旧业。但是他忘记了其中

---

① 因为她是在神话中出现的最小的哺乳动物，也因为在西北海岸的神话中，老鼠代表最端庄的陆上动物：因为她生活在家里。事实上，老鼠是地上的家畜。由于有这种荣誉，她有权享用人们献给她的菲薄的祭品：把羊毛的耳朵饰品扔进火里时从那上面滴下来的油脂。

② "海狮主人和它的整个部落对他的爱加深了许多"(博阿斯和亨特，1912 年，第 133 页)。

③ 尼斯卡部落的钦西安人"靠这条河流(纳斯河)为他们提供食物，这里的食物主要是鲑鱼和蜡鱼。确实，正是由于大量早春来产卵的蜡鱼，因此才把意思为'胃或食物仓库'的纳斯这个名字给了这条河流"(埃蒙斯[Emmons]，1910 年)。

的一件魔物，这一错误是致命的。狩猎成功后，在半山腰上他发现自己陷入了困境："现在他能上哪儿去？他既不能上，也不能下"(博阿斯和亨特采录本，1912 年，第 145 页)。他就在那里变成了石头，也就是说，不能动弹了，以静止的和不变的石头的外形恢复了世俗的本性，让"世代后人"所看到的那样。

上面的分析导致我们在神话结构的序列和图式的两个方面之间划出界限。

序列形成神话的表面的内容，即事件发生的编年顺序：两个女人相会、神奇的保护者的干预、阿斯迪瓦尔的诞生、他的童年、他访问天国、他的一连串婚姻、他为狩猎和捕鱼而进行的远征、他和妻舅们的争吵等等。

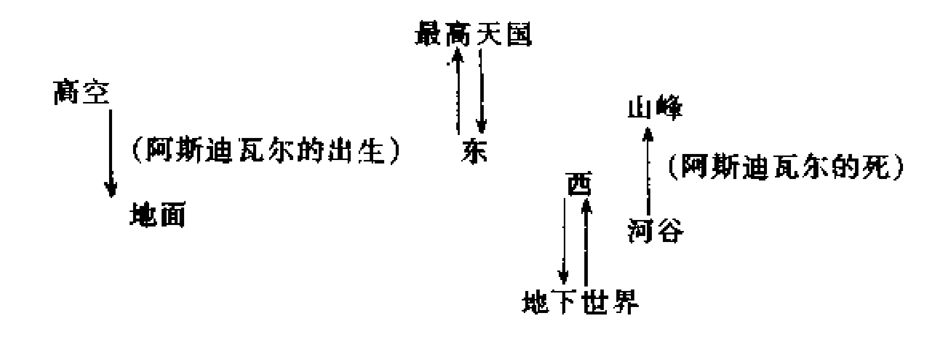
但是这些序列按照图式在不同的抽象层面上组织起来，它们同时存在，互相重叠；正如一曲美妙的旋律有几个声部组成，处于双重限制的境界之中：首先是它自己的横向的旋律谱线，其次是纵向的对位谱式。因此，让我们为这个神话编制这种图式的目录。

1. 地理图式 主人公由东往西而去，又由西向东返回。这个往返行程由另一个由南往北、然后由北往南的行程来调整，这后一个往返行程与钦西安人在春天为了蜡鱼汛期赶到纳斯河，接着为了捕捉鲑鱼又赶到斯基纳河这种季节性迁移(主人公参加了这种迁移)是一致的。

$$东\xrightarrow{北}西\xrightarrow[南]{}东$$

2. 宇宙哲学图式 三次神奇的访问确立了分别认为是"下"与"上"之间的一种关系：与天空有关的吉祥鸟哈特森纳斯

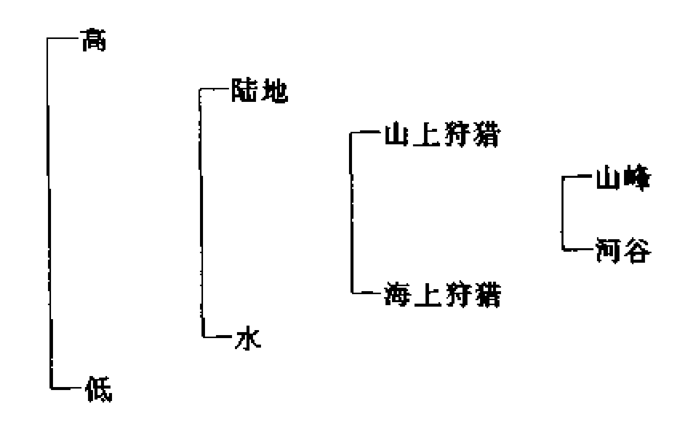
访问年轻寡妇;阿斯迪瓦尔为了追求晚星而访问了最高的天国;以及他在鼠小姐的指引下访问了海狮的地下王国。因此,阿斯迪瓦尔在山里陷入困境的结局表明,以他的出生作中间协调是中性化的,但即便如此,它也无法协调两个更极端之间的对立(其一是天与地,可看作是高与低之间的对立,其二是大海与陆地,可看作是东与西之间的对立)。



3．整合图式 上面两种图式在由几组二元对立组成的第三种图式中结合起来，但是这些对立没有一组是主人公能够克服的，尽管对立项之间的距离在逐渐缩小。最初和最后的对立，即高与低、山峰与河谷的对立，是“纵向的”，属于宇宙哲学图式。两组中间型的对立，即水和陆地、海上狩猎和山上狩猎的对立，是“横向的”，属于地理图式。但是最后一组对立，即山峰和河谷的对立，也是范围最小的对立，把前面两个图式的基本特征结合了起来：它在形式上是“纵向的”，但在内容上是“地理的”。① 因而，阿斯迪瓦尔的失败(他因忘了带雪地鞋而在半山腰上陷入了困境)含有地理学、宇宙哲学和逻辑的意义。

---

① 山峰与河谷之间对立的自然与超自然的这两个方面，在神话中已经存在了，因为主人公的危险处境是由神引发的地震造成的(参见第169页)。



当这三个图式用这种方法被简化为只剩下对立的顺序和幅度的要点时，它们的互补性就显而易见了。

图式1由一个幅度不变的摆动序列组成：东—北—西—南—东。

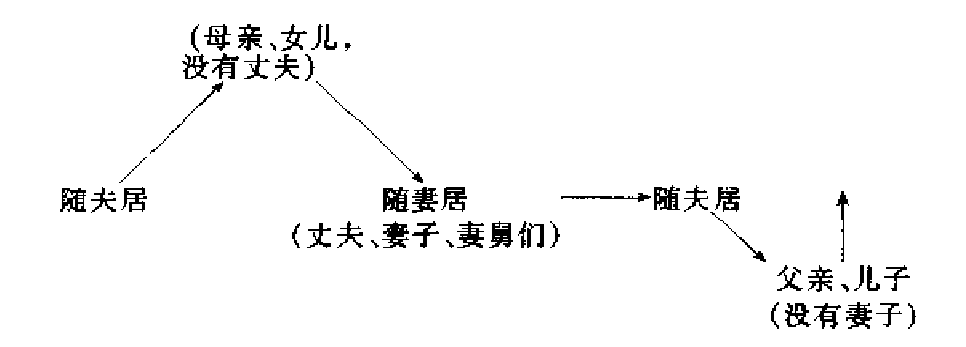
图式2从零点开始（在上下游之间的半路上相会），接着是中等幅度的摆动（高空—地面），然后是最大幅度的摆动（地—天、天—地、地—地下世界、地下世界—地），在零点消失（在山峰与河谷之间的半山腰上）。

图式3从最大幅度的摆动开始（高—低），在一系列递减幅度的摆动中消失（水—陆地；海上狩猎—山上狩猎；河谷—山峰）。

4. 社会学图式 开始时，随夫居占优势。它逐渐让位于随妻居（哈特森纳斯的婚姻），它变为致命的（阿斯迪瓦尔在天国的婚姻），接着又变为仅仅是敌对的（在杉人那里的婚姻）。在衰弱前，最后倒转（与海峡人的婚姻）又恢复到了随夫居。

但是，社会学图式不像地理图式有一个封闭的结构，因为在

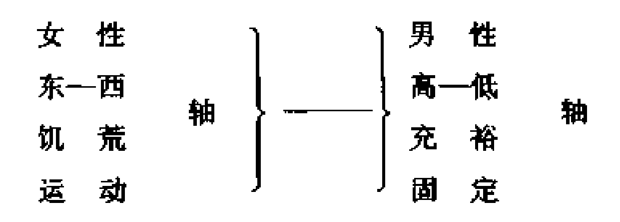
开始时，它包括母女；在中间是丈夫、妻子和妻舅们；最后是父亲和儿子。[①]



5. 技术经济图式　神话以一场冬季饥荒发端；以一次成功的狩猎结尾。这中间，故事围绕经济运转和土著渔民季节性迁移而展开：

饥荒——→捕捞蜡鱼——→捕捞鲑鱼——→成功的狩猎

6. 总体整合　如果最终神话被简化为两个极端的命题：事件的最初状态和最后状态(两者一起概述了神话的演化功能)，那么结果我们得出一张简表：



① 正如我们下面将会看到的，故事开头和结尾这种明显的裂痕，由阿斯迪瓦尔的儿子沃克斯的故事事实来加以说明，这个封闭由最终为没有子女的夫妻的母表婚姻所造成。

抽出这些代码后，我们分析了信息结构，现在剩下的是要解释意义。

在博阿斯的《钦西安神话》中，有一种关于阿斯迪瓦尔故事的讲述，它有好几个方面值得注意。首先，它用了一个新的角色：沃克斯，阿斯迪瓦尔第二次结婚生的儿子，他似乎和他的父亲一模一样，尽管他的冒险行为发生在阿斯迪瓦尔的那些活动以后。按编年顺序，它们构成一组故事的续篇。但是，这些后来的故事被组织在与我们前面已经描述的图式相类似的图式中，而且更清晰。正如故事所描述的结尾，每一个事件似乎都在暗示表面的叙述(顺序)倾向于接近神话的潜在内容(图式)。这种趋同现象，与听众在交响乐最后的和弦中所发现的现象不无相似之处。

当时，阿斯迪瓦尔的第二个妻子(他的第一个人世间的妻子)为他生了个儿子，他叫沃克斯。那意思是"很轻"，因为这个儿子惯于像迸发的火花一样轻捷。[1]

他们父子情深，总是一起狩猎。因此，当沃克斯的舅舅们在克瑟马克森抛弃他的父亲(阿斯迪瓦尔)后，强迫他跟他们走时，他感到非常悲伤。母子俩甚

---

[1] 阿斯迪瓦尔自己从他父亲那里继承了鸟的轻盈和快速——这是猎人希求的完美素质，照土著人的想法，猎人应该有飞鸟一样轻捷的脚步(博阿斯和亨特，1916年，第403页)。为博阿斯提供资料的本地人认为，沃克斯是阿斯迪瓦尔唯一的儿子(博阿斯，1916年，第243页)。这是个错误，因为阿斯迪瓦尔在第三次婚姻中也有一个儿子(博阿斯和亨特，1912年，第123、133、135页)。但是这一点并不重要，因为第三次婚姻只是第二次婚姻的重复。

至暗中试图寻找阿斯迪瓦尔，在他们确信他一定已被野兽吃掉了时，才只得打消了寻找的念头。

沃克斯步他父亲的后尘，成了一个优秀的猎手。母亲去世前，她促成了他与表妹的婚事，这对年轻人生活得很幸福。沃克斯继续在父亲狩猎的地方打猎，有时妻子与他作伴。她给他生了一对双胞胎。

不久，就像沃克斯当年跟随父亲狩猎一样，他的孩子也跟随他一起去狩猎。一天，他和孩子们一起来到了一个从未勘察过的地方，两个孩子在山上遇到了意外而不幸身亡。第二年，沃克斯带着他从父亲那里继承的全部魔物又来到这地方狩猎，他忘了带长矛。突然遇到地震，他徒劳地试图让妻子（他看见她在山谷里）知道他需要她做仪式帮助他。他大声喊叫，要她为神奇的力量献上祭祀的油，好让它们息怒。但是他妻子听不清楚，而且搞错了，反复说的不是她丈夫的话，而是她自己想做的事："你要我吃油？"沃克斯失望了，同意了妻子的话，他的妻子吃了许多油，喝了许多冷水，吃饱喝足了，她躺在一段旧木头上。她的身体裂开了，变成了有纹理的打火石，这种打火石至今在那里还到处可以找到。

沃克斯因为忘了带上使他能劈开岩石和打通山路的长矛，又因为他和妻子之间产生的误解而失去了平息自然力的最后机会，他、他的狗，还有他所有的魔物都变成了石头。至今他们仍在那里（博阿斯和亨特，1916年，第243—245页）。

如果把这种讲述和我们业已作为参照的讲述进行比较的话，我们会注意到有些有意义的变化。

阿斯迪瓦尔只有一个儿子（事实上，如我们所知道的，有两个儿子，是连续两次结婚所生的，但在故事中搞错了，误认为只有一个儿子），而沃克斯有一对孪生子。我们对这对孪生子知道得不多，但人们不禁要将他们与两只魔狗进行比较，在纳斯河人的讲述中，这两只狗（一只是红色的，另一只是花斑的）是阿西—惠尔从父亲那里得到的；那是暗示不同功能的色彩对比（当与北美印第安人中如此普遍的色彩象征系统比较时）的标志。

而且，孪生子的存在还提供了一条线索。在美洲调解者的名册上，孪生子指的是调解者中最弱的一类，列在名册的最后，在弥赛亚（他使敌对双方联合）和骗子（他使敌对双方在他身上并列）之后。这对孪生子使对立双方联合，同时又使他们各自分离。[①]

从一个调解者到一对孪生子的变化，是调解者功能弱化的迹象。下面的事实更清楚地表明了这一点，这对孪生子登上神话舞台不久，还没发挥什么作用，就在未勘察过的地方夭折了。

和阿斯迪瓦尔一样，沃克斯因为忘了带一件魔物，结果最后变成了石头。但是，这件魔物在不同的讲述中是不同的。在阿斯迪瓦尔，它是雪地鞋，在沃克斯，是长矛。这件魔物是神奇的父亲给主人公的调解工具。这里还有一个变化。穿着雪地鞋能上下最陡峭的斜坡。长矛则能使握有它的人径直穿过岩壁。因此，长矛是比雪地鞋更重要的工具，雪地鞋对障碍物是

① 关于这一点，参见《结构人类学》第1卷第11章“神话的结构研究”。

避让而不是消除。沃克斯的疏忽看来比阿斯迪瓦尔的更为严重。较弱的调解者失去了较强的调解工具，结果他的力量加倍地削弱。

因此，沃克斯的故事遵循一种辩证的退让。但在另一种意义上，它揭示了一种进步，因为正是这种转变，使一个在某些方面曾经悬而未决的结构最终圆满了。

沃克斯的妻子死于吃得过饱。这是以描写遭受饥饿的阿斯迪瓦尔（或阿西—惠尔）的母亲而开头的那个故事的结尾。是饥饿使阿斯迪瓦尔的母亲行动起来，正如现在过量饮食使沃克斯的妻子动不了一样。

在离开这个问题之前，让我们注意一个情况，事实上，故事开始部分的两个角色是两个单身、没有食物、正在行动的女子，而在最后部分中的角色是由丈夫和妻子组成的一对，一个是供给食物者（他不被理解），另一个是过量饮食者（因为她不懂），尽管有这种对立（但是也可能因为它所表达的否定的互补性），两者都停止了动弹。

最重要的变化是沃克斯婚姻所表现的意义的变化。我们已经看到，阿斯迪瓦尔缔结的一个又一个的婚姻，全是失败的。他不能在天上的新娘和同乡的女伴之间作选择；他被他的钦西安妻子所抛弃（尽管这违背她的意愿，然而是事实）。他的吉特克萨特拉妻子倒是忠实于他，甚至不惜背叛了她的兄弟；但是阿斯迪瓦尔抛弃了她。在同儿子再次会合后，他在孑然孤寂中结束了生命。

反之，沃克斯只结过一次婚，事实证明这次结婚对他是致命的。但是，这是沃克斯的母亲安排的婚姻（与阿斯迪瓦尔冒险的婚姻不同），而且是与表妹结婚（而阿斯迪瓦尔则是与完全陌生的女子结婚）；或更确切地说，是与他的舅表妹，

他母亲的兄弟的女儿结婚(这说明他母亲扮演了媒人的角色)。[①]

正如博阿斯在上述脚注里引用的本文中所解释的,钦西安人喜欢与母亲的兄弟的女儿结婚,尤其是在产生我们主人公的贵族阶级中。加菲尔德怀疑这种习俗是否与神话模式完全一致(1939年,第232—233页),但这一点是次要的,因为我们正在研究的是具有标准功能的图式。在像钦西安人那种社会里,不难理解为什么这种婚姻被认为是理想的。男孩们在父亲家中扶养长大,但是当他们继承了舅舅的头衔、特权和猎场后,迟早会转到舅舅一边去。[②] 与舅表妹的婚姻为这种冲突提供了一种解决的办法。

而且,正如在其他相同类型的社会里经常发现的,这种婚姻可能还有助于克服另一种冲突:钦西安人社会中父系倾向和

---

① 为博阿斯提供资料的本地人似乎犯了个错误,博阿斯只对此作了部分更正。在博阿斯和亨特1916年的本文中,原文是这样的:"母亲去世前,她希望儿子同她的某个表妹结婚,他照他母亲的意愿做了"(第244页)。因此,是母亲的表妹而不是儿子的表妹。在杜拉切(Durlach)发现了相应的土著本文(1928年,第124页),抄录(用简化的符号)如下:"na gauga[?] dem dzake na'ot da basa'x a dem nakade lguolget a klâlda lgu-txaât."

亲属关系词 txaâ,意思是父亲的姐妹或母亲兄弟的孩子——即姑表及舅表兄弟姐妹。Lgu-意思是小。词尾的-t是第三人称所有格。在博阿斯的沃克斯故事的概述里,他重复了这句有疑问的话:"他与母亲的一个表妹结婚"(博阿斯和亨特,1916年,第825页)。但是在注释里,他用所有引用的姑表及舅表兄弟姐妹婚姻的事例非常正确地提出这个例子,以更正他的阐释:"正如在传统中所描述的,婚姻的正常形式是,青年男子与母亲兄弟的女儿结婚,所以……母亲要求女儿同女儿的表兄结婚(第244段)"(第440页)。因为第244段只提到沃克斯的婚姻,很清楚,这次博阿斯更正了这亲属关系,但把夫妻的性别搞乱了。由此产生了新的矛盾,因为这个表妹可能是父亲姐妹的女儿。真正的意思似乎是:临死前,母亲希望他同自己的舅表妹结婚。

② 博阿斯和亨特1916年本文,第411页与第401页有矛盾。我们以后还将谈到这一歧异。

母系倾向之间的冲突，正如我们上面已经看到的，这两种倾向的意识非常深。依靠这种婚姻，男子将能确保他的世袭特权以及他在小家庭范围内所能享有的那些头衔继续存在（斯旺顿［Swanton］，1909 年版；韦奇伍德［Wedgewood］，1928 年；理查兹［Richards］，1914 年）。

我在其他地方已经表明，这种阐释未必就能被看作是表兄妹婚姻的一般起因（莱维-斯特劳斯，1969 年版，第 123—124 页）。但是，在一个有封建倾向的社会中，它必定与保留或采纳这种习俗的真正动机相符合。然而，对这种习俗的最终解释必须在所有实行这种习俗的社会所共有的特征中去寻求。

而且，在一个公主拒绝嫁给她的表兄（她父亲的姐妹的儿子）的故事中，钦西安人的神话对这种表兄妹婚姻的理论作了惊人的解释。[①]

> 她的残忍不亚于她的骄傲，公主要她的表兄以他的毁容来证明他的爱情。他毁坏了自己的面容，而她又以他的丑陋为由拒绝了他。年轻人企图以死来解除绝望，他闯入到丑陋人的首领瘟疫酋长的领地里。在主人公经历了种种严峻的考验后，酋长答应让他变为英俊王子。
>
> 现在，他的表妹被他深深地吸引住了，轮到年轻人要她牺牲美貌了，但仅仅是为了嘲弄她一番。现

① 按照另一个提供资料的本地人所说的，博阿斯在描述尼斯卡人的婚礼时，他解释说，两个部落之间的战斗进行得如此激烈，以致保护求婚者的一个奴隶被杀死了："这预示了这对新人将永不分离"（博阿斯，1916 年，第 531 页）。

在丑得可怕的公主试图感动瘟疫酋长可怜她，但是这个部落中残缺不全的和畸形丑陋的人立即组成了法庭，审判这个不幸的女人，打断了她的骨头并把她撕得粉碎（博阿斯和亨特的文本，1916 年，第 185—191 页）。

为博阿斯提供资料的本地人在这个故事中看到的是关于表兄妹婚姻的庆典仪式起源的神话。

在我们民族中有一种习俗，即酋长的外甥必须娶酋长的女儿，因为酋长的部落要酋长的外甥作他舅父的继承人，在他的舅父死后继承他的位置。这种习俗延续不断、代代相传，直到今天，首领的位置就这样沿袭下来。

但是，这位提供资料的本地人继续说，正是因为灾难会降临在具反抗精神的公主身上，这才决定在这种场合"年轻女子对她的婚姻没有任何发言权……即使年轻女子不愿与这个男子结婚，在双方就婚事已达成协议时（就是说，在年轻人双方的母系血统部落之间协商之后），她也只得同意"：

王子和公主结婚后，年轻男子的舅舅的部落便出动了，接着，年轻女子的舅舅的部落也出动了，他们发生了战斗。双方互相扔石子，各方都有许多人被击中了头部。每一方酋长属下人头上被石子所击的伤疤成为婚约的记号（博阿斯和亨特，1916 年，第 185—

191 页)。[1]

在注释中,博阿斯指出,这个神话并不是钦西安人所独有的,在特林吉特人和海达人中也能找到,他们也属于母系社会,也奉行同样形式的婚姻。因此,很清楚,它描绘了这些部落社会组织的一个基本方面,而它是村落酋长的母系血统之间敌对状况的一种平衡。在一个普遍交换的系统里,作为这些由喜欢与母亲兄弟的女儿结婚而组成的封建家族的结果,可以说形成了一个稳固程度不同的集团,通过这种方式,每个家族都占据(至少暂时占据)着这样的地位:对另一个家族来说,它是"给予妻子者",而对第三个家族来说,又是"得到妻子者"。依照一定的社会,这种不平衡的结构(说不平衡,因为在给予时并不保证对方就能得到)可以用几种方式中的一种达到平衡——比实际上更为明显的平衡。这种平衡可以通过遵照一切婚姻交换都是相对的原则民主地达到;或者相反,通过规定明确一方(给予妻子者、得到妻子者)优于另一方。但是在不同的社会和经济关系中,这在实践上即使不是,在理论上却是一回事,因为每一个家族必须占有双重地位(莱维-斯特劳斯,1949 年,S. A. 第 305 页)。美洲西北部太平洋沿岸的那些社会不能或者不愿选择其中的一种平衡方式,每一次婚姻时,优势的和劣势的部落都卷人公开的竞争。每一次婚姻——伴随着它并且先于它的互赠礼物的炫财冬宴,以及由此引起的头衔和财产的转移——都提供了这样的机会:使有关的部落可能同时获得超过对方的利益和结

---

① 阿斯迪瓦尔两次上天国(与他只一次游历地下形成对比),好像是为了使与捕捞鲑鱼的类比更为明显。事实上,他重上天国就像用从天国的一个口子里放下的网"捕捞"一样——正如春天捕捞首批鲑鱼的情形一样,用网从冰冻的河上打的洞中把鲑鱼捕捞上来。

束以前的争端。法国中世纪社会按父系制模式提供了一幅与我们刚才所描绘的情形有许多共同点的对称图景。

在这种情形下，对土著人发现他们婚姻制度起源的可怕的小故事，有什么值得惊奇的呢？对以互相残杀作为第一对表兄妹婚姻仪式这一事实，有什么可大惊小怪的呢？当我们相信，在揭示这些钦西安社会结构中固有的敌对情形时，我们正在"触及岩石的最底层"(用马塞尔·毛斯的说法)，我们用这个地理的隐喻表示一种方式，这种方式与阿斯迪瓦尔和沃克斯神话的方式有许多可以比较的地方。土著人头脑中所有自相矛盾的想法，在最不相同的方面——地理的、经济的、社会的、甚至宇宙哲学的——说到底都与那个不太明显但又如此真实的自相矛盾的想法(试图通过母表婚姻解决问题但又未能成功这么一种两难想法)相类似。但这种不成功在我们的神话中是被承认的，它们的功能恰恰在这里。

让我们用这种观点再来看看这些自相矛盾的想法。导致最初两个女主人公的丈夫丧生的冬天的饥荒使她们摆脱了随夫居的束缚，使她们能够第一次重新相会，然后回到女儿出生的村子，对她的儿子来说，这相当于随妻居形式。因此，把年轻女子打发出去与食物的短缺有关，她们在食物缺乏时又回到了自己的原籍部落。这是用每年——即使没有饥荒——蜡鱼从纳斯河起程游离，然后鲑鱼从斯基纳河起程游离这一更为具体的方式来说明的事件的象征。这些鱼来自公海，从南面和西面来，向东沿河逆流而上。像这些起程的鱼一样，阿斯迪瓦尔的母亲继续她的向西和向大海的行程，在那里阿斯迪瓦尔发现了随妻居婚姻的不幸的结局。

他第一次是与晚星结婚，她是天上的神。包含在这个事件中的天国的阴和地上的阳之间的关系，从两个观点来看是有意

义的。

首先，阿斯迪瓦尔是被母熊钓到天国去的，神话常常把灰熊描绘成正在钓鲑鱼（博阿斯和亨特，1916年，第403页）。阿斯迪瓦尔在坠落到地上后，也像一条鲑鱼一样，被慈悲的太阳用一张网把他捞起（博阿斯和亨特，1912年，第112—113页）。[1] 但是，当阿斯迪瓦尔从与天国之行相对称的对立的海狮地下王国之行回来时，他乘的是海狮的一只胃，就像食物一样——可以与从纳斯河即"胃河"的河床中捕捞上来的蜡鱼相比较。而且，主人公现在朝相反方向走，不再像食物消失那样由东向西，而是像食物回来那样由西向东。

---

① 如果我们的解释是正确的，那么必须承认，天/地的明显的对立在这里是通过一个隐含的形式——天/水对立——实现的，而天/水对立是神话所运用的三个要素构成的系统中固有的最强的对立。

这个系统可以用以下公式来表示（了解符号:为"与"，符号::为"等于"，符号>为"高于"，符号/为"相对"）：

1. 天:地::地:水

也可写作

2. 天>地>水

于是，上面提出的关于阿斯迪瓦尔被"捕捞起来"的假设，可以用以下置换予以证实：

3. 天:水::地:地

这个假设与阿斯迪瓦尔的第二次神奇旅行相符合，其中水（地）的对立由地下旅行来表示。因此，我们完全有权利提出：

4. 天/地::天/水（其中"水"代表"天上"）

5. 地/水::地/地（其中"地"代表"地下"）

但是，"地"根的重复成为必要是由于天地之间的主要对立与地水之间的次要对立（仍是隐含的）的类似（以隐蔽的关系）。阿斯迪瓦尔像鱼一样从地里被捞起来，这个地与流动要素相混淆了，从天高的高度、用地上"绿色、肥沃的大草原"来描绘。

这个神话从一开始似乎就受一个特殊的对立支配，这个对立比其他对立更加至关重要（尽管不是马上能察觉到）：地与水之间的对立，它也是联系生产方法和人与世界之间客观关系最紧密的对立。尽管是形式的，但是对一个社会的神话的分析证实了社会基础结构所处的首要地位。

第二，这一颠倒还伴随着另一个颠倒：从随妻居到随夫居。这后一个颠倒本质上是以地下之行取代天国之行的变化，它使阿斯迪瓦尔从地/阳/被支配地位转变为地/阳/支配地位。

对阿斯迪瓦尔来说，随夫居并不成功。他把儿子带回来，但失去了妻子和亲戚。他在这种新关系的分离中，无力将两种形式的亲嗣关系和居住形式结合在一起，他在一次成功的狩猎后的回来路上遇难：他夺得了食物却失去了行动自由。引发行动的饥荒给充裕让了路，却为此付出了丧失行动能力的代价。

现在我们能更好地理解，沃克斯继他父亲的婚姻之后与他的母系表妹的婚姻，怎样象征了钦西安人思想和钦西安人社会为克服内在的矛盾所作的最后的却并不成功的尝试。因为这次婚姻的失败是误解加疏忽的结果。沃克斯在与其母系姻亲的相处上是成功的，同时他又保留了他父亲的猎场。他既继承了母系财产又继承了父系财产。但是，尽管他们是表兄妹，他和他妻子之间仍有隔阂，因为在封建社会里，表兄妹婚姻只是一种权宜之计，是一种圈套。在这些社会里，妇女总是交换的物品，而财产仍是战争的原因。

以上分析使人联想到另一种不同的观点：要想像博阿斯在他的大作《钦西安神话》中想做的那样，“把一个民族的生活、社会组织以及宗教信仰和实践描绘得……如同其神话中所显示的那样”（博阿斯和亨特，1916 年，第 32 页），这总是轻率的。

神话与既定的事实当然有关系，但是不是对它们的**描绘**。它们之间是一种辩证的关系，神话中所描述的制度可以与实际制度正好相反。在神话试图表示一个否定的事实时，也总是这

样。正如我们已经看到的,阿斯迪瓦尔的故事使这位伟大的美洲人种学家陷入了不小的困境,因为据说沃克斯继承了他父亲的猎场。其他本文——还有见证人的观察——揭示男子的财产,包括他的猎场,都传给他姐姐的儿子,即从一个男子传到母系的另一个男子。①

但是沃克斯的父亲继承情况如同他父亲的随妻居婚姻一样并不反映真实情况。在实际生活中,孩子在父系家中长大。然后他们在舅舅家完成教育。结婚以后,他们带着妻子回来和父母住在一起,只有当他们的舅舅要他们继承他时,才在他们舅舅的村子里定居。总之,贵族的情况就是如此,他们的神话形成真正的"宫廷文学"。这些活动是靠婚姻连结的亲属之间紧张状况的某种外在的迹象。因此,关于随夫居或随妻居形式的神话的思考,与钦西安人社会结构的现实没有什么关系,而是与他们现实社会结构固有的和潜在的可能性有关。在上述分析中,这种思考并不企图描绘什么真实,而是证明现实的缺点,因为极端的情况只是想象,是为了表明它们是站不住脚的。这种适用于神话的思考方法意味着承认(但用含混不清的神话语言),即经过这番考察的社会现实被不可克服的矛盾摧毁了。这个矛盾,与神话中的主人公一样,钦西安社会无法理解,因而宁可予以遗忘。

这种关于神话与现实关系的概念无疑限制了把前者作为文献来源。但是,它展示了另外一些可能性;因为,放弃在神话中寻找民族志现实永久准确的描述,我们偶然获得了到达无意识范畴的方法。

---

① 参见博阿斯对这一问题的含糊其词(1916年,第401页,第411—412页)。连对这一问题十分重视的加菲尔德也承认有成功的父系继承的存在(加菲尔德、温格特和巴比尤,1951年,第17页)。

刚才，我们回顾了阿斯迪瓦尔的两次旅行——由东向西和由西向东——分别与随妻居形式和随夫居形式有关。然而，事实上，钦西安人是随夫居的，根据这一点，我们可以(而且真的必须)确定，其中一个向东的方向与实际生活中包含的一个方面相一致，是他们的制度的"解释"，另一方向则与实际相反。由西向东回来的旅程是回到随夫居的。因此，在土著人看来，这一方向是唯一真实的方向，另一方向则纯粹是想象的。

而且，这是神话所宣称的。向东行走保证阿斯迪瓦尔回到他适应的环境、地面、他的故乡。当他向西行走时，他是食物的供应者，结束了饥饿；当他向食物离去时所取同一方向行走时，他弥补了食物的短缺。他在海狮胃里向相反方向旅行时，他象征性地等同于食物，按食物返回的方向旅行。

这同样适合随妻居情况。它作为一种否定的现实被引入，用以弥补由丈夫的死亡而引起的随夫居的不存在。

那么，在土著人看来由西向东是什么方向呢？这是蜡鱼和鲑鱼每年由海洋进入河流并迅速向上游游去的方向。如果这一方向也是钦西安人为了获得对他们的具体的社会存在未被歪曲的描述而必须遵循的方向，那么是否因为他们认为自己是鱼类的替身；即他们把自己放在鱼的地位上——或者不如说，他们把鱼放在他们的地位上？

这个由演绎推理达到的假设是由仪式制度和神话间接证实了的。

在太平洋西北海岸的土著人中，鱼的捕捞和加工是举行各种仪式的重要场面。我们已经知道，妇女们必须用赤裸的胸脯压榨蜡鱼，为了从中榨出油来，不管气味多么难闻，榨剩的油渣必须堆放在住宅附近腐烂。鲑鱼不会腐烂，因为它已经被晒干

或熏干了。但也必须看到还有其他的仪式情形；例如，鲑鱼必须用贝壳制作的原始刀具进行切割，任何一种石头、骨头或金属刀具都是禁止的。妇女们叉开了双腿坐在地上干这项工作（博阿斯和亨特，1916年，第449—450页，第919—932页，诺特卡）。

这些禁忌和规定似乎表明了同样的意思：把鱼当作男人一样相待，以显示鱼与男人之间关系的"直接性"，总之，一概排斥或绝对限制使用作为文化的人造物品，即是说，否认或低估鱼与男人之间的区别。

关于这方面的神话，讲述有个王子访问鲑鱼王国，从那里回来——赢得了他们的联盟——他自己变成了一条鱼。所有这些神话有个共同的插曲：饥饿的王子受到鲑鱼的欢迎，他知道他无论如何不会吃与它们相同的食物。但是他必须毫不迟疑地杀死这些鱼并把它们吃了，而不顾及这样的事实，即从那时起它们就以人的形象出现在他的面前（博阿斯和亨特，1916年，第192—206页，第770—778页，第919—932页）。

正是在这一点上，神话的认同发现了鱼与男人之间唯一真实的关系：食物关系。这个关系是不可改变的，即使在这个神话里，它也是一种两者必选其一的关系：要么像鲑鱼一样吃东西（尽管他是一个男人），要么吃掉鲑鱼（尽管它们像男人）。这后一种方式是正确的，如果举行的是鲑鱼所需要的仪式，而且多亏这种仪式，它们便能从被认真收集起来然后浸泡或焚烧的骨头中再生。[①] 但是第一种方式是认同的滥用，即是错认了人，而不是错认了鲑鱼。在神话中对此有罪的人物变成了树根或岩石——像阿斯迪瓦尔那样——被判不能动弹，永远束缚在地上。

① 缺少其他鱼类，特别是鲉科鱼类的资料。但是在博阿斯1895年a版一书中清楚地说明，在海狮中间，主人公吃了它们的鱼骨，因为它们最后从他的胃里出来，使他因此死去。

从以无法抑制的行动为特征的最初境况开始，到以永远不能动弹为特征的最后境况结束，阿斯迪瓦尔的神话以它自己的方式表达了土著人哲学的一个基本方面。神话的开头向我们展示了食物的短缺；上述一切使我们想到，作为食物供给者的阿斯迪瓦尔，他的作用就在于改变食物的短缺，但是，有了食物以后就完全是另一回事了。事实上，随着阿斯迪瓦尔自己成为食物模样（不再是食物的供给者），最终获得食物时，结果却是一种不能动弹的状态。

但是，饥饿同不能动弹一样是一种不能忍受的人生条件。因此，我们必须断定，对这些土著人来说，唯一肯定的存在形式是不存在的否定。在这本著作中发挥这个理论是离题的。但是，让我们顺便指出，这种自主的需要将发出新的光辉，在炫财冬宴上，在节日庆宴上，在封地的竞争中，这种需要似乎是美洲西北部太平洋海岸的特征。

最后还有一个问题留待解决：即由纳斯河采录的讲述与那些在海岸采录的讲述之间差异所提出的问题，在海岸采录的讲述中，行动发生在斯基纳河。直到现在，我们讨论的是后一种讲述。现在让我们来看看纳斯河的讲述。

> 饥饿笼罩着拉克斯卡尔塞普和吉特温克西尔克两个村子——现在还可认出这两个村子所处的位置：第一个村子在纳斯河入海口的格里维尔，[①] 第二个村子

---

① “拉库尔扎普（Lakkulzap）或格里维尔（Greenville）”；“吉特温克西尔克（Gitwinksilk）……在纳斯河口附近”（斯旺顿，1952 年，第 586 页）。但是，吉特温克西尔克（吉特温克西尔特[Gitwinksihlt]）在 M. 巴比尤 1950 年一书的地图上位于峡谷的上游。

在下纳斯河，实际却在更远的上游。[1] 两个姐妹因为结婚而分离，她们分别住在这两个村子里。她们决定在中途的某个地方相会，以便通力合作，这个地方为了纪念这个事件而命名。她们只有很少的食物。从下游来的妹妹只有几只浆果，从上游来的姐姐只有一小块鱼子。她们把这些食物分吃了，同时为她们困苦的处境而悲叹。

她们中的一个——从上游来的姐姐——还带来了她的女儿，但这个女儿在故事中不再出现。从下游来的妹妹还年轻，尚未结婚。一位陌生人夜里来拜访了她。他叫豪克斯，意思是“幸运”。当得知她们的处境后，他奇迹般地给了她们食物，妹妹不久生了个儿子阿西—惠尔。他父亲为他做了一双雪地鞋。起初，它们毫无用处；但是经过改进，它们会给穿用者以魔力。阿西—惠尔的父亲还给了他两只狗和一支能刺穿岩石的长矛。从那以后，主人公显露了身手，成为一个出色的猎手，与他较量的其他众神都敌不过他。

这里接下来是一段豪克斯从他妻舅那里退避的插叙，这在上面已经概述了(参见第156页)。

然后，他们带着他们的姐妹和外甥来到了纳斯峡

① “格里维尔(拉克斯卡尔塞普[laxqaltsa'p])……”(萨皮尔，1915年，第3页)；按萨皮尔说法，吉特温克西特尔库尔(Gitwankcitlku)是蜥蜴居住地的人”，形成起始于下游的第三个尼斯卡部落。

谷下游的吉特克萨登。[①] 在那里，主人公被一个装扮成白熊的神的奴仆引到空中。但是，由于没有跟上熊，他未能进入天国而又回到了地上。

接着，他来到了钦西安人领域，在那里他与海狮捕猎人的姐妹结了婚。由于他盛气凌人，结果被他们抛弃。他到地下王国看望海狮，照料他们，为他们治病，得到了用它们的肠子做成的小船，小船把他载回到海岸，在那里，他用人造逆戟鲸杀死了他的妻舅。他找到了妻子，再也没有离开她（博阿斯，1902 年，第 225—229）。

显然，这种讲述很贫乏。与博阿斯和亨特 1912 年的采录本（迄今为止，它一直是我们参照的版本）相比，几乎没有什么情节，而且事件的顺序很乱。然而把纳斯讲述简单地看作是斯基纳讲述的微弱的反响是不对的。在保存得最为完善的部分——事件的开头部分——似乎还保留了丰富的细节，但是牺牲了无疑是形成系统的一些变换。因此，让我们开始把它们列成表，把两种讲述共同的因素从已经转换了的因素中区分出来。

在两种讲述中，故事都发端于某个河谷：斯基纳河谷、纳斯河谷。都是冬天，饥饿施虐。两个有关系的女子，一个住在上游，另一个住在下游，决定一起行动，在中途相会。

已有的几个区别是显而易见的：

---

① “吉特克萨顿（Gitxate'n）意思是渔网人”（萨皮尔，1915 年，第 3 页）；吉特尔哈廷（Gitrhatin），位于峡谷下游的河口。它似乎与开始被叫作拉克斯卡尔塞普的是同一个地方（巴比尤，1950 年，地图）。

行动地点	纳斯	斯基纳
河流状况	?	冻结
两个村子的位置	相距不远	相距很远[1]
两个女子的关系	姐妹	母女
身份	一个已婚 一个未婚	两个寡妇

显然，表现在纳斯讲述中的这些区别是所有对立的弱化。这在两个村子的位置上反映得很明显，在两个女子的关系方面更是如此。在后一种关系中，有一个不变的因素，即年长者与年轻者的关系，这种关系在这个讲述中以母/女形式出现，在另一个讲述中以姐/妹形式出现。两人住地的距离，第一对比第二对更远，而且使她们结合起来的事件，第一对（两人同时成了寡妇）比第二对（只是姐姐结了婚，但并没说她是否已失去丈夫）更激烈。

人们可能也会证明，纳斯讲述是斯基纳讲述的弱化，而斯基纳讲述却不是另一种讲述的强化形式。证据是，原先的母女关系由带着女儿的姐姐这种母女关系保留了下来。在纳斯讲述中，这是一个在各方面都不具有功能的细节（其不变因素是由追溯中的生殖力和预期的生殖力的对立提供的），正如下面的公式 a：

a. [母亲:女儿]::[(母亲+女儿):非母亲]

但是，人们在“多”或“少”或数量上所能考虑的这些区别，是由真实的颠倒相伴随的。

---

① 总之，那是神话明确加以确认的，但是那位年轻女子的村庄没有名字。

在斯基纳讲述中，两个女子中的年长者来自下游，年轻的来自上游。在变异的纳斯讲述中，实际正好相反，因为这一对中的姐姐(母亲与女儿)来自吉特温克西尔克，即峡谷上游，而未婚的妹妹(她将与神奇的保护者结婚，因而相等于斯基纳讲述中的女儿)来自下游的拉克斯卡尔塞普。

在斯基纳讲述中，两个女子一无所有，只能分吃在相遇地找到的一只烂浆果。[1] 纳斯讲述又一次显示出一种弱化，因为，尽管少得可怜，但是两个女子还是带了一点食物来——一把浆果和一块鱼子。

	下游		上游
斯基纳讲述	0 ——→	烂浆果	←—— 0
纳斯讲述	浆果 ——→		←—— 鱼子

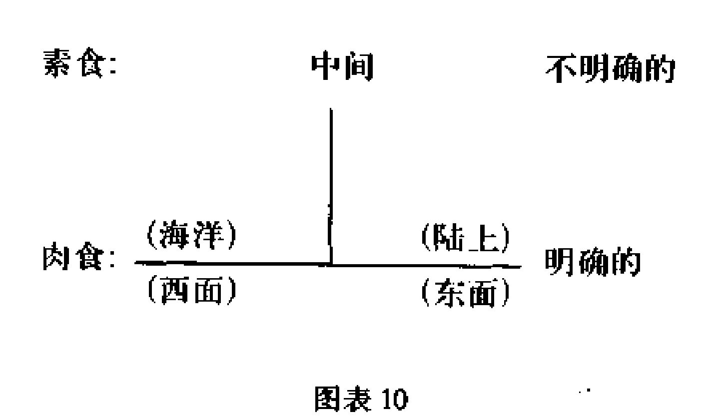
要说明这样的事实很容易，即在美洲西北部太平洋海岸和美洲的其他地区，腐烂被认为是食物和粪便的交界线。[2]如果，在斯基纳版本中，一只浆果(论*数量*，是最少的食物)是腐烂的(论*质量*，是最差的食物)，那是因为与好的食物相比，浆果本身被认为是一种*特别*差的食物。

毫无疑问，在斯基纳讲述中，故意不让两个女子与任何具体食物发生联系，而让她们没有任何食物。但是，虽然这种“食物短缺”是一种否定范畴，却不是一种空洞范畴。因为神话的发展在回顾中赋予它以内容。这两个女子代表“食物短缺”，但是她们还各自与东和西、陆地和海洋有关系。阿斯迪瓦尔的神

[1] 在博阿斯1895年文本中是“少得可怜的浆果”。

[2] 许多神话都讨论到由人类造成的鲑鱼的丧失，由于人们不吃腐烂的鲑鱼，或者由于他们一看见母鲑鱼从泄殖腔产子就要作呕。

话指出了两种生活方式的对立，它还与同样的基本要点和同样的因素有关系：一方面是山上猎人，另一方面是捕鱼者和海上猎手。[①] 在斯基纳讲述中，"食物的"对立因而是双重的：(1)肉食(在极端的位置上)和素食(在中间的位置上)之间的对立；海洋动物(西面)和陆上动物(东面)之间的对立，如图表 10 所示。



图表 10

由此我们得到了公式 b:

b. [陆上:海洋]::[(海洋+陆上):中间]

它与公式 a 的相似之处立即显示出来了。

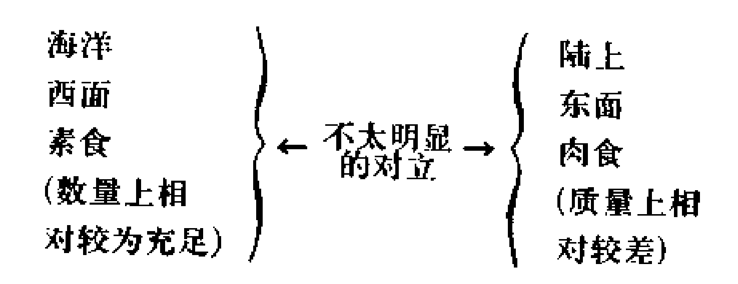
纳斯讲述中的食物系统是建立在简化结构(两项而不是三项)和弱化对立基础之上的。素食从完全不明确到略微明确。从有食物和无食物的临界状况，变为数量上(一把浆果)和质量上(新鲜浆果)实在的食物。素食现在并不与肉食——一个明确的类目(这里由负号 -1 来区别)——而是与同样是肉食的可以

① "海上猎手所需要的训练与山上猎人的完全不同"(博阿斯和亨特，1916 年，第 403 页)。

想象的最差的状况(对此,我们仍用正号+1来表示)相对立,这以三种方式来完成:

鱼,不是肉
鱼子,不是鱼
"像手指那么大"一块

于是,我们有了一个系统:



图表11

从食物系统的观点来看,这个神话的两种讲述之间的差异可以用以下公式来表示:

c_1. [(−肉):(−鱼)]
::[dx(肉+鱼):dx(素食)]

或者,用简化的形式(忽略数量微小的dx):

c_2. [肉:鱼]
::[(肉+鱼):(素食)]

其中(肉＋鱼)之和构成肉食类。还要注意,公式 a、b 和 c($c_1 = c_2$)之间有相似之处。

纳斯讲述中食物的两种形式是浆果(下游)和鱼子(上游)。鱼子是来自于河里的肉食,浆果是来自于陆上的素食——而且,在所有陆上生成的食物中,这(与在山里猎获的猎物相比)是一种与河岸关系最普通的食物。[①]

因此,从这个观点来看,这个故事在流传过程中从一种讲述到另一讲述的变化,可以用公式 d 来表示:

d. [西面:东面]::[海洋:陆上]

::[水:坚硬的陆地]::[河:岸]

但是,河与岸之间的对立不仅仅是东面与西面以及坚硬的陆地与水之间(在海洋/陆地的对立中表现得最为突出)基本对比的弱化。它也是这后一个对立的一个功能。

事实上,河/岸对立在内陆(在这里,因素"水"还原为"河")比在海岸附近更突出。在那里,这一对立不再那么恰当,因为在"水"的类目里,海的地位在河的地位之上;而在"陆"的类目里,海岸的地位在河岸的地位之上。人们因而可以理解颠倒的理由,因此,在上游,再次引出公式 d:

d. [水:坚硬的陆地]::[河:岸]

在那里,(河＋岸)的联合变为类似于"陆地",这次与"海"对

① "妇女一起乘小船出去或在树林中步行采浆果"(博阿斯和亨特,1916 年,第 404 页)。

立——引出公式 e：

e.［水：坚硬的陆地］∷［海：(河＋岸)］

这里，(河＋岸)的联合置换原先由“陆地”占据的位置。

因为 d 和 e 可以用公式 f 重新组合：

f.［陆地：水］∷［(河＋岸)：海］

它与公式 a、b 和 c 相类似，这个例子表明神话学上的变化可以用一系列等值项来表达，这样两个极端被完全颠倒了过来(S. A. 第 224—225 页)。

事实上，在转换的最后阶段，下游、西面的位置由素食，即“陆地食物”占据了；上游、东面的位置由肉食占据了，肉食由鱼子构成，鱼子来自于河里，因而是“水鲜食物”。约简她们的公分母，即年长/年轻关系，两个女子以互相结合的方式，在上游/下游关系方面处在了已经变换了的位置上。[①]

因此，在斯基纳讲述中，河与岸的弱对立调和了(这在神话里表述得很详细，河是冻结的，两个女子在冰上行走)，衬出海洋与陆地的强对立，但它是以否定方式引出的(因为两个女子处于食物短缺状况，这与她们各自的位置相关)。在纳斯讲述中，这个强对立却因弱化和颠倒而调和了，衬出河与岸的弱对立，它是

① 年轻女子象征预期的生育力，显示了明显的女性特征，年长的女子没有这样的特征。在斯基纳讲述中，年轻女子必须始终处在这个(地)位置上，因为她要生育山的主人、人间猎手阿斯迪瓦尔；在纳斯讲述中，出于同样的原因，还赋予她采集浆果的妇女具有的典型的女性特征，浆果代表陆上食物。参见“当男人们获取除贝壳类以外的所有肉类食物时，女人们采集浆果、挖掘树根、捕捞贝类”(博阿斯和亨特，1916 年，第 52、404 页)。

以肯定方式引出的(因为在这里两个女子得到了应有的食物,尽管并不充裕)。

类似的变化还可以在两种讲述中关于神奇的保护者的情节中发现。在斯基纳讲述中,他只供给肉,而且猎物的个头越来越大(依次是:小松鼠、松鸡、豪猪、海狸、山羊、黑熊、美洲灰熊、美洲驯鹿)。在纳斯讲述中,他一下子供给数量如此之大的肉和鱼,以致有时棚屋里"堆满了肉和鱼",而有时只是"堆满了干肉"。在斯基纳讲述中,两种生活方式之间的平衡要晚得多,而且是短暂的:在阿斯迪瓦尔第三次婚姻即与吉特克萨特拉人的妹妹结合期间,他由妻舅结伴,提供了大量的"鲑鱼和鲜肉",他们把这些食物卖给饥饿的钦西安人(博阿斯,1902年,第225—226页;博阿斯和亨特,1912年,第74—77页,第120—123页)。

另一方面,阿斯迪瓦尔的父亲给了他一些魔物,它们立即产生效力(斯基纳讲述)。给阿西—惠尔的那些魔物却必须逐渐臻于完善(纳斯讲述)。在每一种讲述中,主人公都像食物一样在海狮的肠胃里从西面回来。但在第二种讲述中,从胃(斯基纳)到肠(纳斯)的变化使人想起近于腐烂的食物,这个主题在这里是最终的而不再是最初的(在斯基纳讲述中,一只烂浆果是两个女子最初的食物)。还有,千万不要忘记,从这个观点来看,蜡鱼——免于饥饿的唯一希望(在钦西安人那里,蜡鱼叫:hale-mâ'tk,意思是"救星")——必须忍受它到腐烂为止;否则会冒犯这种鱼,那样,它们就永远不会再回来了。

这种由相互关系的颠倒(我们现已确立了相互关系的形式的一致性)伴随的对立弱化的双重机制是如何获得具体内容的

呢？首先应该指出，这种颠倒是两处居民各自的地理位置给定的。尼斯卡即纳斯人，位于北面；钦西安人（这个名字的意思是："住在斯基纳河里"，Skeena[斯基纳]源自 K-sia'n）在南面。为了在异域（相对而言）结婚，纳斯河的主人公到钦西安人的国土上——即是说，朝在南面的斯基纳河走去；在斯基纳出生的阿斯迪瓦尔的最后一次婚姻表明，直到婚姻破裂前，他一直与姻亲一起住在纳斯，因此是在北面。对同一片地域每一处人民自然形成对称的然而是颠倒的概念。

但是，神话证明的是斯基纳河流域/纳斯河流域——包括两地之间的区域，形成钦西安人的国土（广义的）——两重性的事实：可看作一种对立，也可看作分别与两条河流中的一条相关的经济活动。

一个奇迹般诞生的年轻人决定在夜幕笼罩大地时上天去。他变成一片叶子，使太阳主人的女儿受孕，她生了个儿子，叫奇安特（巨人）。这个孩子抢占了太阳，成为白天的主人。他下凡来到人间，在那里，他遇见同伴洛戈鲍拉，他是薄雾、水和沼泽的主人。两个孩子比试高低，在几次不分胜负的比赛后，他们决定比射箭，用斯基纳河和纳斯河作赌注。奇安特用计谋赢得了胜利，他高兴极了，以致用钦西安语——斯基纳下游地区的方言——来表达他的感情。洛戈鲍拉说："你赢了，奇安特兄弟，现在，每年夏天蜡鱼将到纳斯河来两次。"特克桑森姆（奇安特）说："斯基纳河里的鲑鱼将一直肥美。"于是，他们划出特克桑森姆在纳斯河沿岸赢得的那部分……这以后，两个兄弟就分手了。

由博阿斯采录的一种讲述:"特克桑森姆朝大海走去,而洛戈鲍拉往南到他来的地方去"(博阿斯和亨特,1916年,第70页;博阿斯和亨特,1912年,第7页)。

总之,地理位置的对称只是提供一种解释的开始。我们看到,相互关系的颠倒本身是所有对立的一种一般弱化的功能,这不能仅仅靠用南取代北和用北取代南来解释。在从斯基纳到纳斯的流传过程中,这个神话以两种方式走了样,这两种方式在结构上是关联的。第一,它被简化了,第二,它被颠倒了。为了可以被接受,任何一种解释都必须考虑这两种情况。

斯基纳人和纳斯人讲相似的方言(博阿斯和亨特,1911年)。他们的社会组织几乎完全相同。[1]但是他们的生活方式完全不同。我们已经描述了斯基纳河和沿海一带人的生活方式,它以两次季节性的大迁移为特征:一次,在冬季城镇和春季营地之间,然后是在纳斯河春季蜡鱼汛期和斯基纳河夏季鲑鱼的捕捞之间。

至于纳斯人,似乎并不定期到斯基纳河去。我们最常听说的,是那些住在纳斯河上游很远地方的人被叫作 kit'anwi'like,意思是"时常离开他们永久村子的人",因为他们每年要往下到纳斯河湾去,但只是为了赶蜡鱼汛期(萨皮尔[Sapir],1915年,第3页)。尼斯卡人规模最大的季节性迁移似乎一直限于纳斯河流域,而钦西安人的季节性迁移建立在更为复杂的斯基纳河—

① 显然,戈达德1935年一书中的错误在于只把族外婚的两个区别而不是四个区别归之于尼斯卡(参见萨皮尔,1915年,第3—7页)。这一错误或许可以用这样的事实来加以解释:特林吉特人的近邻尼斯卡人比钦西安人更加经常地感到必须把最小公倍数规则应用于他们的社会组织,使族外婚法则得以在与族外人婚姻中可予考虑。

纳斯河系统上。原因是,3月份蜡鱼来到纳斯河,因而那里成了所有急切地等候他们的"救星"到来的部落会合的地方。鲑鱼游到这两条河流比较晚。所以,尼斯卡人住在一条河流域中,而钦西安人住在两条河流域中。

正因为如此,所有土著人才能把纳斯河/斯基纳河的两重性概念化为一种与蜡鱼/鲑鱼的两重性有关的对立。这一点是毫无疑义的,因为奠定这一对立基础的神话,是由博阿斯用两种实际上是相同的讲述记录的,一种用纳斯方言,另一种用斯基纳方言。但是,这个所有人都承认的对立,其含义对每个部落来说并不相同。钦西安人每年都在这种对立中度过;尼斯卡人则满足于知道这种对立。虽然使用对立的对偶句法结构在钦西安人的语言中以一种非常明显的模式而存在,然而说话者可能就是这样有意表现的,[①] 它的逻辑和哲学含义在这两个部落中并不相同。钦西安人用它建立了一个全面而连贯的系统,但是这个系统不可能对没有同样的二元性具体经验的人民作全面的交流;或许也由于,纳斯河的人的行程不像斯基纳河的人那样定向地从东往西这一事实,增加了地形图的理解难度。

由此,我们获得了神话思想的基本特性,这方面的其他例子在别处很容易找到。当一种神话图式从一个群体传到另一个群体时,由于他们之间存在着语言、社会组织或生活方式上的差异,以致使神话难以传达,它开始变得干瘪而混乱。但是,人们会发现这种状况是有极限的,即神话不是因最后失去它的轮廓而被泯灭,而是被颠倒并重新回到它的局部的

① 博阿斯和亨特引用了31对具有以下对立形式的"表示地点的虚词":向上/向下;入内/外出;向前/向后等等(1911年,第300—312页)。

精确上来。

同样的颠倒也发生在光学中，一个形象透过一个适当的小孔进行观察，可以被看得很清晰。但是，当孔径过于狭小时，形象就变得模糊不清而难以看见。然而，当孔径进一步缩小到针尖那么大时，就是说，当传播几乎消失时，形象颠倒了过来而且重又变得清晰了。这个实验在学校里被用来证明光的直线传播——换句话说，证明光的传播不是胡乱的，而是在结构场的范围内传播的。

这个研究是用它自己的方式的一种实验，因为它只限于一个实例，而它那些通过分析分离出来的因素，出现在几个伴随的变更系列中。如果这个实验有助于证明神话思想领域也是有结构的，那么它就已经达到目的了。

附　言

从我写作此文以来，已经致力于美洲神话的研究 15 年了，需要对它作些修改(和注释)——其中有些已经在正文中体现了。由于我过于从字面上拘泥于博阿斯的意见(1915 年采录本，第 793 页)，即曾认为 1895 年版的和 1912 年版的两种文本实际上是相同的，我过去对前者几乎未予注意，认为它只是后者的“弱化”而可以不必重视，它们之间只有“细微的差异”(莱维-斯特劳斯，1971 年，第 34 页注 1)。但是，实际上这两种文本有相当大的差异。

主要的差异是两个女子的位置，它们在两种讲述中完全颠倒了。母亲来自上游，女儿来自下游，这似乎削弱了关于 1912 年版的钦西安方言的讲述与 1902 年版的尼斯卡方言的讲述之间关系的解释。这种解释，只在 1895 年版的讲述里，两个女子行走于其上的冻结的河流是斯基纳河时，才是真实的。

但是，尽管这种讲述也来源于钦西安人，而且没有讲明这条河流的名字(至少在神话的开头部分是如此)，还是有充分的理由相信，它是纳斯河。这样，我们的解释非但不是无效的，而且更为有力，因为它把河流的变化和两个女子上下游位置的变化联系起来了。

为什么纳斯河更可能是1895年版讲述中的那条河流呢?让我们首先注意,这个讲述中有一个年轻的女子与来自另一个部落的男子结婚。从地理上说,母亲和女儿住得相距并不远,因为她们离开各自的村子步行两天后就相遇了;但是,在另一方面,从社会学上说,她们相隔很远,因为女儿的婚姻提供了一个非常明显的族外婚的例子。这就是为什么,按照在纳斯讲述中盛行的随妻居的同样原则,当儿子阿西瓦长大后,胡(幸运鸟的化身)决定让他去与他的母亲和外祖母一起生活,住在她们的村子里(见第156页)。

住在外祖母村子里,阿西瓦一心在山上狩猎,不去海上狩猎(一个显然多余的细节,因为这个村子在很远的上游,但这个细节后来变得很有趣)。他在那里结婚,这一次很可能是与一位同乡女子——为此,他向妻舅支付了他的全部猎物的高价。所以,这次族内婚是在他与太阳的女儿(这里只指出她是神奇的熊的主人)婚姻之前。而在斯基纳讲述中,这段与同乡女子婚姻的情节列在与天上婚姻的后面去了,而且主人公承担了对妻子不忠诚的后果。

据1895年a版的讲述(第287页),特意指出阿西瓦和妻子一起住在山上,但是,他的住处靠近纳斯河,在纳斯河岸上,在那里,神奇的熊第一次在他面前出现,他逆流而上追逐它。不仅如此,当他仁慈的岳父同意把他送回人间时,也是把他放在纳斯河岸上。也正是在这个地方,阿西瓦后来遇到六个捕捞蜡鱼回来

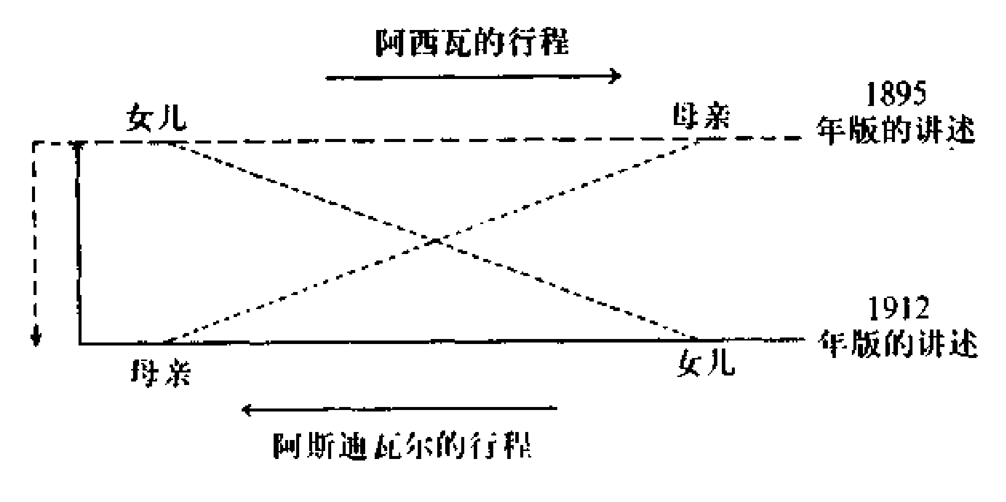
的吉特克萨特拉部落的兄弟。他们带他一起走(也许是去他们居住的岛上),把他们的妹妹嫁给他,只是后来才把他抛弃在礁石上,因为阿西瓦("尽管到那时为止他只在山里狩猎。"参见博阿斯 1895 年 a 版,第 287 页)证明他是比他们更为出色的海上猎手,羞辱了他们。所以,以此看来,1895 年版讲述与 1912 年版讲述正相反,在 1912 年版讲述中,吉特克萨特拉人是在他们去纳斯河赶蜡鱼汛的路上发现主人公的。相反,在这里他们是在结束鱼汛时在纳斯河岸上发现了他,并和他一起去他们居住的沿海的海岛上。

因此,上述一切迹象都符合这样的假设,即在主人公的吉特克萨特拉婚姻之前,神话完全发生在斯基纳河。1895 年版的讲述因而成为一种介于发生在斯基纳河的 1912 年版的讲述和实际来自纳斯河的 1902 年版的讲述之间的讲述;而这种 1895 年版的讲述与斯基纳版的讲述有着同样的起源,但活动的地点在纳斯河。首先,两个女子各自的位置与纳斯的讲述中的一致,她们之间的关系与斯基纳讲述中的相同。神话中的其他一些细节同样表明它具有介于两者之间的讲述中间性质。我们已经看到,从地理上说,两个女子不是住得很近(或相反,互相住得很远)只是相隔不远;而从社会学和政治上说,她们相隔很远,因为女儿嫁到外部落去了。至于食物,也是这样。不是带了一些食物或(完全没有食物)在相会地点找到一只烂浆果,而是在到达时并没有食物,但后来她们拣了一些一半烂了的浆果分吃了,接着在营帐附近,她们吃了点针叶树的树皮。食物的这种两重性与河岸和陆地之间的两重性相一致,因而斯基纳讲述中的水和陆地与纳斯讲述中的河和岸的两重性(见第 179—180 页)部分一致。顺便应当指出,如果 1912 年版讲述中两个女子找到的仅有的一只完全烂了的浆果无论是数量或质

量都不适宜作食物的话，那么这两个女子从树干上撕下的"烂云杉树"皮也不适宜作食物（第77页），似乎只是为了取火："……她们的火就要熄灭了。于是，年轻的贵族女子……想去取点树皮"（第73页）。在斯基纳讲述中，她们的神奇的保护者为她们提供的猎物越来越大，在1895年版的讲述中也是这样，不过按比例缩小，从松鸡到山羊。

现在是否可能离开下述的事实来理解1895年版的讲述特殊地位了呢？即尽管1912年版和1916年版的讲述是在斯基纳河下游用钦西安方言收集的，故事却不是发生在这条河上，而是在纳斯河上，正如来自那里的1902年版的讲述一样。换句话说，为什么钦西安人自己觉得有必要让他们的神话不是发生在自己的土地上而是在尼斯卡人的领土上呢？这种转移是否具有一种独立于可观察的变化的内在的功能呢？这些变化按我们目前的情况被作为介乎其他讲述之间的一种中间物。

让我们简要地比较一下1895年讲述与斯基纳版的讲述中相应的章节。后者起初发生在这条河上，主人公从这条河的上游向下游走，他走到入海口的河湾，然后沿着海岸——在那里他遇见吉特克萨特拉人——往上走到纳斯河口。而1895年版的讲述中所描述的路线是对称的和相反的。主人公往上游的纳斯河走去，先到他祖母的村子，他在那里结了婚，然后，因为追逐熊到了上游更远的地方。后来，他又与吉特克萨特拉人一起回到下游，一直到斯基纳河入海口河湾的领地。两种讲述都很细心地注意到这种对称。1912年版的讲述中说，已经在下游出生地居住下来的阿斯迪瓦尔，开始追逐"正去下游"的白母熊（见第150页）。1895年版的讲述（第287页）告诉我们，阿西瓦定居在靠近他祖母村子的上游，并在那里结了婚，他被熊引到更远的"上游"。这些差异可用图表12来表示：



图表 12

但是,这一对称结构构造还是引起了一些困难,1895 年版的讲述明智地以沉默对此故意予以忽略。确实,它意味着,阿西瓦是被吉特克萨特拉人在很远的纳斯河上游收留的,但是没有详细说明他们是怎样设法回到他们的领土上去的,他们的领土在斯基纳河入海口外面的岛屿上。对纳斯河上游旅行的描述可能确实改变了在两种讲述中显现的空间构造之间漂亮的对称。但是,它能意味什么呢?

我们记得 1912 年版的讲述和 1916 年版的讲述是如何结尾的。在前一种讲述中,阿斯迪瓦尔非常眷恋他曾经度过童年的高山。他回到那里,他的儿子也回到他那里。一天,阿斯迪瓦尔去打猎时忘了带有魔力的雪地鞋,结果死在山里,变成了石头。在 1916 年版的讲述中,沃克斯的遗忘——他完全秉承他父亲的性格,在父亲的猎区里继续狩猎——是与他的另一个错误交织在一起的:他不能使妻子服从他;她误解他的所有指令。结果他自己像他父亲一样也变成了石头,而他的妻子吃饱了油,胀破了肚子,变成了燧石。

那么,1895 年版的讲述是如何结尾的呢?阿西瓦摆脱了凶

狠的妻舅(如在1912年版的讲述中那样,最小的妻舅除外)后,与他的吉特克萨特拉妻子和睦地住在她的村子里(因而是在海岸上)。但是几年后,他强烈地渴望再看到曾经待他十分友好的海狮。他的儿子想知道海狮为什么给他吃的以及给他吃的是什么。起先,阿西瓦不肯说,后来被纠缠不过,他透露吃的是海底岩石间的鳕鱼(鲉科一种多刺的鱼,Sebastodes ruberrimus)和蜡鱼油,他还说,这种蜡鱼油很好吃。他刚说完就倒地死了,鱼骨从他的胃里冒出来。因为他说出了在海狮中间发生的事,所以他就这样死了。

这个结尾引发出一些议论。按照1912年版的讲述和1916年版的讲述,阿斯迪瓦尔和他的儿子沃克斯住在山里(因为阿斯迪瓦尔眷恋那里)。他们都在深入深山(1916年版的讲述明确说明,是进入不熟悉地区)狩猎时丧生,因而表明主人公是食物的供给者。另一方面,根据1895年版的讲述,阿西瓦起先仅仅是山里的猎人(见第186页),住在海边,甚至可能住在岛上,他之所以死,是因为怀念他在海狮中间的那段生活,在公海(在更远的海洋)上,在那里(他的遗憾主要是由海狮的烹调引起的),他又把自己当作食物的接受者。在一种情形下怀念高山(尽管阿斯迪瓦尔一直住在靠近斯基纳河入海口的海岸上,并在那里结过两次婚),在另一种情形下又怀念公海(尽管阿西瓦一直住在纳斯河上游,"在山里",并在那里结婚)(博阿斯,1895年a,第287页)——这些结尾和不同讲述中为主人公规定的各自行程的严格对称一样显示了它们之间的严格对称。这个例子再次证实神话信息通过对立来确定颠倒的构造。

就这两个信息的关系而言——主人公的死,不管是因为怀念陆地还是怀念海洋,都归因于他无法在两个要素之间实现平衡——纳斯讲述(见第175—176页)处在中立的地位。主人公

天国之行的尝试失败了，他在地下与海狮待在一起的一段生活并没给他留下任何遗憾，他在他第一次结婚的海岸上平静地结束了一生。人们因此理解为什么 1895 年版的讲述既能与 1912 年和 1916 年版的讲述有一种对称关系，又提供了一些与纳斯讲述相合之处，在纳斯讲述中，信息之间的对立消失了。1895 年版的讲述在背离其他的斯基纳讲述时，似乎接受了纳斯讲述中在达到能提供与斯基纳讲述的对称和颠倒形象之前的部分，已经经过了纳斯讲述阶段（太平洋西北部海岸的神话对同一问题同时有所有可能答案的倾向；参见莱维-斯特劳斯，1972 年 b）。

1895 年版的讲述还有一个相当有趣的方面。它使我们能精确地陈述神话中"遗忘"的语义地位。请记住，1912 年版的讲述用阿斯迪瓦尔的疏忽来解释他的死，1916 年版的讲述也用疏忽来解释沃克斯的死，这一疏忽因夫妻间的误解而加剧，这种误解导致他们夫妻俩都死亡。但是，1895 年版的讲述用另一个错误来取代遗忘：阿西瓦不小心向儿子泄露了他与海狮一起享用的饭菜。以我们现有的关于钦西安人的民族史知识，不知道为什么这一泄露会构成失误。是否禁止用蜡鱼油烧鲉鱼？或者错误始于吃了鲑鱼这样的鱼的骨头（见第 175 页）？这就海狮而言是可以的，就人而言则绝对不行。或者，再不就是海狮禁止阿西瓦泄露他在受到特殊保护的神奇世界里逗留的有关细节？所幸这个小问题的答案对证实我们感兴趣的论点不是必要的。1916 年版的讲述不只引入了遗忘，还引入了误解，从而合成了一个错误，1895 年版的讲述用泄密行为取代这两者。知道这些就行了。事实上，遗忘、误解和泄密，它们相同在哪里呢？差异又在哪里呢？我们能把它们置于语义范围内并确定它们的关系吗？

让我们来解释泄密的定义，泄密的含义在于对某人说了不该对他说的事情，是对他人交流过多。因此，误解——它的含义

在于理解的不是所说的事情——可以定义为交流不足，也是与其他人的交流不足。于是，我们可以知道遗忘在这种系统中的位置了。它也是交流不足，不过不是对他人(在这个例子中)，而是对自己。遗忘是不对自己说他应该能够说的话。[①]

	泄密	误解	遗忘
过多／不足	+	-	-
他人／自己	+	+	-

图表 13

遗忘的主题在故事和神话中经常再现，但是人们常常倾向于认为它是讲述者随意用来使情节恢复的一种"花招"。如果刚才提出的解释可以概括的话，那么我们看到情况将完全不同了。遗忘将作为神话思想的真实范畴而出现，或至少作为由交流形成的有明确意义的这个范畴的一个模式。

在对 1895 年版的讲述(必须给予其地位)作了这些思考后，我们想对另一个问题即表兄妹婚姻问题作些简要的评论，我们已经指出，这个问题不仅是钦西安人也是邻近民族的典型问题(莱维-斯特劳斯，1971 年 b，第 27 页)。罗斯曼(Rosman)和鲁贝尔(Rubel)最近一部卓越的著作用令人信服的方法——对家系和炫财冬宴上互赠礼物义务的整个系列作比较研究——似乎已经提出：如果这些资料证实钦西安人中偏爱母系表兄妹婚姻的特点，那么对海达人和特林吉特人来说就不是这样，对他们来说，炫财冬宴的机制只与偏爱父系堂兄妹婚姻相一致。

---

① 我于 1973 年 2 月在温哥华发表过一篇演讲，在那篇演讲中我提出了这一解释。这以后，不列颠哥伦比亚大学的希尔达·托马斯夫人(Mrs. Hilda Thomas)建议，怀旧作为与遗忘的对立，可以定义为对自己传达得过多，因而说明了第四个也是最后一个结合：+，-。

但是，在19世纪末和20世纪初所观察到的无论是什么习俗（我们知道，这些观察很少可以追溯到更远），神话都断言特林吉特人和海达人与钦西安人一样对母系表兄妹婚姻同样偏爱。我们已经对钦西安人的一位公主拒绝与表兄结婚的神话作了概述和评论（见第168—169页）。正如博阿斯指出的，这个神话也存在于特林吉特人和海达人中。海达人的斯基德盖特讲述无助于对问题的证明，因为它并没有说这个女子是亲戚，而且全部故事发生在钦西安人的领土上（斯旺顿[Swanton]，1905年，第354页）。因此，它并无资格教导我们了解关于邻近民族的任何情况。另一方面，来自马塞特的讲述（斯旺顿，1908年，第654—655页），始于特林吉特，它对两个主人公之间的亲属关系——分别是姑姑的儿子和舅舅的女儿——非常清楚，对此，提供资料的本地人这样说："那时他们只和舅舅的孩子结婚。他们不想让别人拿走舅舅的财产。因此（男子）不允许其他任何人同舅舅的孩子结婚。城镇首领的儿子加奥格尔也这样想，他为娶舅舅的女儿而努力，他舅舅的女儿也想嫁给他。"

特林吉特人的讲述（斯旺顿，1909年版，第243页）反映了同样的情况。一个年轻的印第安人，他是"某个氏族酋长"的儿子，他想与他的表妹结婚。但是，她的父亲（男子的舅舅）"要他的女儿嫁给外族的某个大酋长"。由于主人公希望通过他对舅母即他心爱的姑娘的母亲的拥有来达到目的（因为"在古代，当一个男子与一个女子结婚时，那个女子有一位已到结婚年龄的女儿，那么他也同她的女儿结婚"），所以神话似乎涉及的是那些上层家族，在这些家族中，据斯旺顿、默多克（Murdock）、拉古纳（Laguna）的说法，男子可接替他的舅舅与舅舅的遗孀、女儿或与她们俩结婚（罗斯曼和鲁贝尔，1971年，第40页，n.3）。

一个古老的传说暗示，在特林吉特人中，对父系堂兄妹婚姻

的偏爱，或许只是可以适用于男子在父亲氏族中选择配偶这种比较普遍的倾向的结果；这种倾向，对妻子来说，将导致一个对称和颠倒的婚姻公式。

> 姑娘的亲戚很想按规矩让她与父系家族中的某个人结婚。他可能是叔叔、堂兄弟或祖父。男青年的父母奉行同样的原则，他们希望他与父系近亲中的某个姑娘和妇女结婚。她可能是堂姐妹、姑姑或祖母。这种婚姻在土著人中不仅被认为是非常合适的，而且对他们而言它比任何其他关系的婚姻更为由衷地向往（琼斯[Jones]，1914 年，第 128 页）。

我们看到，如果特林吉特人用这种方式来表达他们对母系的偏爱，那么，结果将是为男子选择堂姐妹，为女子选择堂兄弟，而这个女子本身不能是她配偶的表姐妹。

有个特林吉特人的故事，讲一个年轻的海达人在与表妹结婚后不久就被她抛弃了，他和父亲一起离开那里又在另一个村子结了婚（斯旺顿，1909 年 b，第 242 页）。后来，当他的第一个妻子提出要求得到部分财产时，也是在父亲的帮助下他对她作了赔偿。对父亲的作用这样强调，表明父系堂兄妹婚姻可能在母系表兄妹婚姻开始后不久就接着出现了，因而，它同时表明这两种形式的婚姻都是许可的。如果我们补充说，钦西安神话（博阿斯和亨特，1916 年，第 154 页）讲一个青年男子，他的父亲和所有舅舅都极力主张他在父亲的氏族中娶一个妻子——与大量资料证明的对母系表兄妹婚姻的偏爱相反——我们必须承认，这些人在思考并实践他们自己制度的方式上存在着某些不确定性。

这些事实毫不削弱罗曼斯和鲁贝尔的论证，他们的论证仍然是有力的。但是，它们至少表明，或者(1)这两种普遍的交换方式在特林吉特人和海达人(即使有一个民族表现出一种例外的特征)中能够同时存在；或者(2)意识与实践之间出现了某种偏差，这种偏差以它自己的方式表现了引起我们注意的两个家系之间的紧张关系(见第169页)。这些社会并不企图通过唯一的母系交换机制来保证它们的平衡，它们已经越来越指望与头衔和财产有关的、男方向女方提供财物和劳务的循环来达到平衡。这就是为什么——即使盛行的父系堂兄妹婚姻在特林吉特人和海达人中被明确认可——我们还是不相信它会削弱我们先前关于这个公式不可靠的思考的原因(莱维-斯特劳斯，1969年a)。因为这种固有的不可靠性将通过下面的事实而变得更为明显，即成功地使这个公式变得更为持久的社会拥有其他政治的和经济的机制，社会的内部凝聚力在更大程度上是取决于这些机制。

第十章　四则温内巴戈神话[①]

在使保罗·雷丁(Paul Radin)成为我们时代伟大的人类学家的众多才能中,有一个才能使他的工作具有非凡的特点。他具有真正的审美的风格,在我们这一行中非常少见。这就是我们在法语中说的敏锐的直觉(flair):挑选那些特别富有意义的事实、观察资料和文献的天赋。有时这些资料在最初没被发现,但是当人们对那些被组织进这些材料的含义深思过之后,它们往往就明显起来了。保罗·雷丁收获的作物——尽管他自己不想去碾磨所收获的谷物——总是能为几代学者提供长久的养料。

这就是为什么我要对他已出版的《温内巴戈文化:自我写照》(1949年)这本书中提到的四则神话谈一些想法并以此来特别表达我对他的敬意的原因。雷丁本人在前言中指出:"出版这些文学时我只想到一个目的,即给学者们提供可由他们任意选用的研究温内巴戈文化的确凿材料。"且不管这个意图如何,也不管这四则神话来自不同的提供人这一事实,看来,在结构的层面上,有充足的理由把它们作为同一主题的单行本出版。虽然事实上有一个神话(如他在他的介绍和注释中所表明的)在内容、风格和结构上看来与其他三个有很大的差异,但是这四则神话中潜在着一个深层的一致的东西。我的目的是要在这四则神话中分析它们的结构关系,并指出它们可归为一类,这不仅因为它们是关于一个部落的人种史和语言学的资料集的一部分(雷丁过分谦虚地称这是他唯一的意图),还因为它们属于相同的类

型，而且在逻辑上它们的意义是互补的。

第一个神话的标题是“两个再世的朋友：四夜守灵的起源”。这是两个朋友的故事，其中一个是酋长的儿子，他们决心牺牲他们的生命来换取部落的幸福。他们死后，经过一系列的地狱的考验，最后来到了创世者的宅邸，创世者允许他们获得再生，让他们重新在亲友中活下去。

正如雷丁在他的评论（第 41 页第 32 段）中所解释的，在神话里蕴含着一个当地人的理论。每个人在世上能活多长时间、他的经历如何，都是有具体规定的。如果一个人在他被规定的生命岁月之前死去，他的亲人可以要求神灵将他未用完的生命岁月分配给他们。

这个理论还有更深的含义。当英雄让自己被敌人杀害的时候，他放弃的未用完的生命岁月将被加在一个生命资产里，由他所在的群体保管使用。然而，他的奉献行为对他个人并非毫无利益。一个人作出成为一位英雄的选择，他以完整的生命与缩短的生命作交换。虽然完整的生命是独一的，对所有人只赋予一次，但是缩短的生命却使死者取得在来世延续生命的法律依据。即放弃完整的生命，那缩短的生命却得以无限地延续。但是，因为英雄奉献了他的完整的生命而使普通人的生命得以增加，所以每个人在这一过程中都可获益。对一般人是如此，对勇士也是如此，前者的平均生命岁月一代又一代地得到缓慢而扎实的增加，后者的生命虽然缩短了，只要他们在思想上总是准备

---

① 第十章原以“四则温内巴戈神话：结构概述”为题发表，载《历史上的文化：保罗·雷丁纪念文集》（纽约哥伦比亚大学出版社，1960 年版）第 351—362 页。本书是作者在保罗·雷丁在世时在斯坦利·戴蒙德教授指导下准备的，在雷丁于 1959 年 2 月 21 日逝世后发表。

英译者注：本章原为英文，后由莱维-斯特劳斯教授译为法文。在将英文译为法文过程中，对文本作了一点改动。

献身，他们的生命将能得到不断的再生。

但是有一点还不清楚，当雷丁将英雄们从事这种冒险是为了感谢乡亲们对他们的宠爱（第37页第2段）这个事实当作“次要的解释”时，是否完全忠实于陈述人的说法。基于前面的分析，我的观点是，主人公们的这个动机是第一重要的，并且因为当时存在着两个战斗队这一事实也支持了我们的观点。第一战斗队由勇士们担当，当时英雄们尚未成年，所以他们既没被列入战斗队，也没被告知这一情况。他们只是在传说中听说了这支战斗队（第11—14段），于是他们决定不请自人。因此，我们必须认为，英雄们对他们出人头地的冒险行为不负责任，因为这是由别人煽动和引导的。此外，他们也不用对第二战斗队负责，因为他们在那里遇难，而这最近一次突袭是由敌人对第一战斗队的报复引发的。

基本观点是清楚的。两个朋友已经分别有了美满的婚姻，也已成长为成功的社会成员（第66—70段）。为此，他们感到欠了部落人们的情（第72段）。按故事所述，他们出发了，打算通过完成--些有用的行为来奉献自己。他们在敌人为报复前一次的失败所设的埋伏中阵亡。很明显结论是英雄们甘愿为他们的人民献身。在那些导致他们死亡的敌对行动中，他们是无辜的，倒是他们的同胞应对此负责。然而后者却将继承英雄们为他们的利益而放弃的未用完的生命岁月。英雄自己将被允许重返人世，并能以同样的方式生活；这样，同样的生命转移过程将再次重复。

这一阐释与雷丁在别处所提供的资料是一致的。为了通过老妇人——她使灵魂摆脱所有关于人世生活的回忆——的考验，每个灵魂都必须不是为自己的福利考虑，而是要关心部落的活着的成员的福利。

现在，在神话的根源里我们发现——像语言学家所说的——一种双重对立。首先是普通生命与英雄生命之间的对立，前者度过了完整的但不能更新的生命，后者为了部落的利益而以生命冒险。第二重是两种死亡之间的对立，一种是直接而彻底终止的死亡，尽管在阴间为他们提供一种非人世的永恒；另一种则踌躇、徘徊于生与死之间。

是的，人们很想看到这种双重命运在温内巴戈通往后世的梯子的象征中再现，就如在梅迪辛教派中表现的那样。梯子的一边是"像一条青蛙的腿，弯曲着，有着光和生命的斑点，另一边像一根红柏木材，因经常使用而变黑，并且平滑而光亮"（第71页，第91—93段；雷丁著作，1945年版，特别是第63—65页上作者的启发性评论）。

至此，可以对神话的含义作这样的总结：如果一个人想要享尽完整的生命，那么他就会得到彻底终止的死亡；如果他放弃生命而去追求死亡，那么他就会增加他的整个部落人的生命岁月，同时也保证了自己进入一个无休止的一系列的不完全生命和不终止死亡的状态。这样我们有了一个三角体系，如图14：

再生

（不完整的生命、不终止的死亡）

完整的生命 ——|—— 彻底终止的死亡

图 14

第二个神话题为"从阴间带回妻子的人"，它是同一主题的变奏，虽然有重大的区别。在这里，我们也发现了一位英雄——那个丈夫——准备牺牲他尚未享尽的生命岁月，虽然不像在第一个神话里是为了部族的利益，而是只为了一个个体的利益，为

他那被夺走的心爱的妻子。当然起初英雄并没觉察到由于他的寻死,可以为他的亡妻和他自己获得一段新生命。如果他意识到的话——这和第一个神话中的主人公们一样——便失去了奉献的基本要素。在两种情况中,结果都是一样的:一个为他人利益而失去生命的人意味着会获得新生,不仅对自我牺牲者本人是如此,而且对为之牺牲的一个或更多的人同样是如此。

第三个神话《梅迪辛教派讲述的亡灵的阴间之行》,正如标题所示,是一个属于宗教性的神话。它解释梅迪辛教派成员死后在阴间是如何经历几种考验(就像其他神话中的主人公所经历的一样)并克服这些考验从而获得再生权利的。

乍看,这似乎与其他神话不一样,因为没有人奉献他的生命。然而实际上梅迪辛教派成员是以象征性的牺牲来度过生命的。正如雷丁在《生死之路》一书和其他地方所指出的,梅迪辛教派成员采用一种在北美广为人知的让自己"被杀"然后"复活"的方式。这样,唯一的差异在于这样的事实:在前两个神话中主人公们甘愿一次性永久死去(他们期望那样),而在第三个神话中,主人公们(教派成员)尽管是象征性的,却不断地使自己经受自我牺牲的磨练。可以这么说,他们放弃完整的普通生命,通过一种仪式,代之以毕生处于不完整的生命和不终止的死亡的连续中,从而使自己产生对真正死亡的抗御性。因此,我们有权假定,假如这样,这个神话也是由同样的因素构成的,尽管牺牲者本人——不是别人,也不是整个部族——是主要受益者。

现在让我们来看第四个神话:《一个孤儿怎样使酋长的女儿再生》。这个神话引起了雷丁的关注。他说,这个神话不但有别于其他三个:它的情节看来与其余的温内巴戈神话也有非同寻常的关系。在他的《人类学的方法和理论》(1933 年版,第 238—245 页)中,他指出这个神话是一个改编本,把他称之为起源于

乡村的一类神话改编得几乎面目全非。在作了这一回顾后，他进一步解释在《温内巴戈文化》(1949年版，第24及以后几页)中为什么他不能再支持这个早先的解释。

为了更贴近雷丁的新的思路，花点时间是值得的。他以扼要复述情节开始，他说，情节如此简单，其实没有必要那样做："部落酋长的女儿爱上了一个孤儿，因为痛苦得心碎而死去，孤儿要使她再生，必须忍受并克服种种考验，而且这回不是在阴间而是在人世，就在这个姑娘死去的棚屋里"(第74页)。

如果情节"本身是简单明了"的，那么争论的焦点在哪里呢？雷丁列举了他认为每个现代温内巴戈人都会提出的三个问题：(1)情节似乎有关一个层次高度分化的社会；(2)为理解这个情节，应该假定在那个社会里妇女处于较高的地位，可能血统是按母系来划定的；(3)在温内巴戈神话中的那些考验通常是在阴间，而这一个却在人世。

经过考察并否定这么两种可能的解释——我们在此论述的这个神话是借用欧洲的传说或由某些激进的温内巴戈人创造的——雷丁断定这个神话一定属于"温内巴戈历史上一个非常古老的时期"，他还指出两种完全不同的文学传统形式——神的传说和人的传说——已经与某些古典的元素结合，所有这些截然不同的元素已被重新解释而融合在一起。

我当然不打算向这精致的重新组建提出挑战，它是以温内巴戈文学、语言和历史的无与伦比的知识为基础的。以下分析并不自认为是提供一个雷丁分析的替代品，而是为了完善它。它基于一种不同的层面，逻辑的而非历史的，并且它把已经讨论过的三个神话——不是温内巴戈的古今文化——作为一个系统。我的目的是要找出结构上的联系——如果有的话——这种联系普遍贯穿在四个神话中，并且对它进行阐释。

首先，有个理论问题需要简要地提及，自从博阿斯的《钦西安神话》出版后，人类学家经常简单地假定在一个特定社会的神话及其文化之间存在一种全面固定的关系。我觉得这比博阿斯的本意走得更远。在刚才提到的书中，他并没有像他的追随者们所希望的那样推测神话自觉地反映了文化。毫不过分，他只是试图找出，如果有的话，文化中有多少东西确实进入了神话，而他令人信服地指出文化中某些东西进入了神话。不能因此而推断出：当一个神话涉及一种社会样式时，这种社会样式必定与某些现实相符，如果经过研究，现状不能与这种样式相符，那么它一定与过去的相符。

在神话的无意识的含义——这是它试图解决的问题——和它用以达到目的，即情节的有意识的内容之间，必定而且确实存在着一致性。但是，这种一致性不必是精确的复制，它也可以以一种逻辑性的转换而出现。如果这个问题以直接方式提出来——即部族社会生活表达和试图解决这个问题的方式——那么神话的明显的内容即情节就能从社会生活本身借取它的元素。但是如果这个问题可以颠倒的表述，而且可以用归谬法来寻求它的解决办法，那么那些明显的内容就可望被修改成土著人意识中实际呈现的社会样式的颠倒的意象。

如果这一假设是对的话，那么由此可以推论，雷丁关于第四个神话所谈到的社会生活样式必定属于温内巴戈历史上一个古老时期的假设不是必然的。如果仅仅因为这个特殊神话的结构相对于那些把传统样式作为明显的内容的神话，是本身颠倒的，我们或许会面临一个过去和现在都不存在的社会样式——甚至是一个与温内巴戈传统相反的样式。简单地说，如果假设 A 和 B 之间有某种特定的相关的话，那么，如果 A 被 - A 所取代，B 就必定被 - B 取代，这并不是说，由于 B 与一个外在物体一致，

因而一定要在什么地方有另一个外在物体 - B 的存在：不是存在于另一个社会(借取的元素)，就是存在于同一个社会的过去阶段(遗存的)。

显然，问题依然是：为什么我们有三个 A 型神话和一个 - A 型神话呢？情况可能是因为 - A 型的早于 A 型的。但是也可能 - A 型即是 A 型的转换生成型 A_4，在我们业已知道的 A 型的三个类型 A_1、A_2、A_3 之后，因为我们清楚，那三个假设为 A 型的神话也不是完全同一的。

我们已经确定，我们所研究的这组神话基于下述两种生命的根本的对立之上，一种是普通人的生命，他们自然死亡，随后灵魂平庸地安身于某个精灵世界里；另一种是英雄的生命，他们未享尽的生命岁月增加了他人的生命岁月，同时也使英雄获得新生。前三个神话不考虑可供选择的第一种生命，它们只涉及第二种生命。但是还存在着一个次要的区别，即允许我们按照每一个英雄献身的特定的目的对这些神话进行分类。在第一个神话里，部族是拟议中的直接受益者；在第二个神话里，是另一个个体(妻子)；在第三个神话里，是牺牲者本人。

当我们回到第四个神话时，我们会同意雷丁的观点：这个神话显示出相对于其他三个神话的"非同寻常的"特征。但是，这种区别似乎是逻辑的，而不是社会学或历史性的。它在第一组对立("普通"生命与"特殊"生命之间)中引入新的对立。现在有两种解释"特殊"现象的方法，即过度或欠缺的方法，不是过多就是不足。虽然前三个神话中的主人公都"秉赋卓越"——(过度)有对社会奉献的美德、夫妻恩爱或神秘热情——但第四个神话中的两个主人公，如果可以这么说的话，至少在一个方面是"低于标准"(欠缺)的，而这方面各人又都并不一样。

酋长女儿的社会地位很高，如此之高，以致把她与部落的其

余成员隔离开了，所以当她要表达感情时却无能为力了。她高贵的地位使她成为一个有缺陷的人，缺乏感情生活的基本特征。那小伙子也有缺陷，然而是社会方面的缺陷；他是个孤儿而且很穷。那么，我们是否可以说，这个神话反映的是一个分阶层的社会呢？这会使我们忽略两个主人公之间值得注意的对称，因为简单地说一个高贵、另一个卑下是错误的。事实上，他们每一个在一方面是高贵的，在另一方面又是卑下的，这组对称的和颠倒的结构与其说属于社会学系统不如说属于思想观念领域。我们刚才业已看到姑娘具有很高的社会地位。但是，作为生物，从自然的角度来看，她处于低下的地位。那小伙子的社会地位无容置疑地极其低下。但是，他是个非凡的猎人，他对自然界(动物界)有一种优越的关系。这一点在这个神话中被多次强调(第10—12、17—18、59—60、77—90页)。

因而，这个神话实际上使我们面临一个具有相反两极的系统，它把一男一女两个人结合在一起，而同时又使他们相互对立，两人在一定范围内都是异常的，一方面秉赋卓越(+)，而另一方面又秉赋不足(-)(如图15)：

	自然	文化
小伙子	+	-
姑娘	-	+

图 15

这个情节在于使这种不平衡达到其逻辑的极端。姑娘的死是自然性的死；小伙子孤身一人，他经受的是社会性的死。在普通的生命阶段，姑娘明显地在上面而青年在下面。由于他们都在隔绝状况中(不是与活人隔绝就是与社会隔绝)，所以他们的

地位颠倒过来了：姑娘在下面(在她的坟墓里)，而小伙子在上面(在他的棚屋里)。我想，这清楚地隐含在一个由叙述者所述的使雷丁困惑不解的细节里："他们在坟墓顶上堆上松土，用这样的方法使任何东西都无法渗漏出去"(第87页，第52段)。雷丁说："我不理解为什么松松地堆上泥土就能防止渗漏，肯定还有其他含义未被提到"(第100页，第40段)。我想指出，这个细节与另一个同样的细节有关，那是关于小伙子棚屋建造的细节："……底部用泥土堆高，用这种方式他们就能保持棚屋的暖和"(第87页，第74段)。我认为，这里隐含的并不是与现在或过去习惯的联系，而是一个笨拙的意图，即强调，相对于地面，现在小伙子在上面而姑娘则在下面。[1]

但是，这一新的平衡不会比前一个平衡更持久。不能活着的她不会死：她的灵魂"在世上游荡"。那样，她终于诱使小伙子与群鬼交战并把她带回到了人间。作为美妙的对称，若干年后，小伙子将遭遇同样的，尽管是颠倒了命运："虽然我还不老，"他对姑娘(他现在的妻子)说。"但我已不久于人世了……"(第94页，第341段)战胜了死亡的他证明不能活着。这个再次出现的对立可能会无限制地发展下去，在原文中指明了这种可能性(通过给主人公一个独生子，他很快也成了一个孤儿，他也是一个出色的射手)。但是最终出现了一个与此不同的结局。同样不能死也不能活的主人公们将表现出一种折中的特征，即生活于地下但也能在黄昏时出来活动的生物。他们将既不是人，也不是神，而是狼；那是集善恶特征为一体的自相矛盾的精灵。就这样

① 在这一上下文中这种解释确实是貌似有理的。我们并不缺乏例证，在南美洲和北美洲，在坟墓上堆起石头以防有危险性的死人的鬼魂逃脱。相反，另一方面，我们也不缺少例证，在有些地方泥土又很松，以保持死者和生者之间的交流。难题是第二个过程似乎是人们对第一过程的期望的必然结果。

结束了神话。

如果上述分析是正确的话，可以推断出下面两个结论。第一，我们的神话组织成一个连贯的整体，在细节方面是平衡的，而且彼此恰好合适。第二，雷丁提出的三个问题可以根据神话本身来进行分析。毫无必要以假定的温内巴戈社会的过去阶段来说明问题，那只是一种推测而已。

那么，让我们试着根据我们的分析方式来解决这三个问题。

1. 神话所反映的社会之所以看上去是分阶层的，是因为两个主人公被用对立的一组来进行描述，但是他们的对立是从自然的和文化的两个角度来表述的。因此，所谓分阶层的社会不应该解释为一种社会学的残留痕迹，而应该解释为一种逻辑结构在某些想象的社会制度上的反映，在这种结构里，所有因素都处在既对立又联系之中。

2. 可以用同样的答案来解答表现女性地位被抬高问题。如果我没有搞错的话，我们的神话陈述了三个命题，第一个通过暗示，第二个在神话1、2和3中作了明确陈述，第三个在神话4中也作了明确陈述。

这些命题如下：

a. 普通人的生（完整的生命）和死（彻底的终止的死亡）。

b. 具有正面特性的特殊人的死（早逝）和生（再生）。

c. 具有反面特性的特殊人既不能生也不能死。

显然，命题c提出了一个与a和b的真实理论相反的论证。因此，它必须用地位颠倒的主人公（这里是男子和女子）来展开情节，这样，每个人都可承担一半论证，并对称于由另一个人承担的另一半论证。这说明情节及其组成部分不能由其本身得到解释，也与神话本身范围以外的事情无关，而是作为替换物而给出的，并且只能与一组神话相参照才能得到理解。

3．现在我们可以回到雷丁提出的关于第四个神话的最后一个问题：为什么和群鬼的交战发生在人间而不是像通常那样在阴间？对这个问题，我将像其他问题一样沿着同样的线索来追寻答案。因为我们的两位主人公都是不完整的活人（一个在文化方面，另一个在自然方面），以致在叙事故事里，鬼魂成为一种超越死亡的东西。这令人想到整个神话是在一个中间层次上发展并得以解决的，在这个层次上，人成了地下动物，而鬼魂却在人间游荡。它讲的是关于从一开始就是半生半死的人；在前几个神话里，一开始就着重强调的生与死的对立直到最后才消除。因此，这四个神话的完整的意义是，为了消除生与死之间的对立，首先应该承认这种对立，否则意义不清的状况会无限止地持续下去。

我希望业已表明我们考察的这四个神话都属于同一个转换组，因而雷丁把它们一起发表的理由比他想象的更充分。首先，这四个神话涉及的是特殊的（与普通对立的）命运。由于普通命运在这里得到展现这一事实[1]，因此被认为是一个“空缺”，当然这并不意味它不能在别处得到展现。其次，我们发现在过度与不足这两种特殊命运之间的对立。这个新的二分法允许我们将神话4与神话1、2、3相区别，而在逻辑层次上与雷丁在心理学、社会学和历史学范围内所作的区别相吻合。最后，神话1、2、3已经按一个或几个英雄牺牲的目的——这是每个神话的主题——进行了分类。

这样，这些神话以不同的相关和对立的层次组成一个二分系统。但是我们可以进一步试图以一个共同的标准来处理它们。这是由那些奇怪的变化所展示的，那些变化在每一个关于

[1] 原文如此，似为“没有得到展现”之误。——译者

鬼魂考验英雄的神话中都能看到。在神话3中，根本没有涉及鬼魂对英雄的考验。这些考验在于克服物质障碍，同时，鬼魂自己扮作冷漠的旅伴。在神话1中，这些鬼魂不再冷漠但也并不敌对；相反，主人公必须抵制他们的过于友好，必须抵制邀请女精灵和有感染力的、好性情的男精灵——它们为了更好地愚弄英雄——装作无忧无虑，于是这些鬼魂从神话3中的旅伴变成了神话1中的引诱者。在神话2中，他们能像人一样行动，但他们现在是作为侵略者而行动的，并且听任他们干各种粗暴的把戏。这一点在神话4中更明显，但在这里，他们的人形消失了，我们直到最后才知道，那些爬虫模样的鬼魂是负责对英雄的考验的。这样，我们从一个神话到另一个神话，有了双重的进展：从和平的态度到侵略的态度，从人的行为到非人的行为。

这个进展也可以与每个神话中的主人公（或主人公们）与社会团体的关系性质联系起来。

神话3中的主人公属于宗教仪式上的兄弟会团体。他义无反顾地承受了他的作为部族成员的特殊命运，在部族中和部族一起行动。神话1中的两个主人公已经与部族分离，但是原文反复叙述这是为了寻找机会来完成某项有价值的行为，这将使他们的部族同胞得益。因此，他们是为部族而行动。但是在神话之中，主人公只是被他对妻子的爱鼓起激情，与部族毫无关系。从事这项行动只是为了另一个人的缘故。最后，在神话4中，两个主人公对部族的否定态度清楚地显露了出来。姑娘因为不能表达爱情而死去；事实上，她宁愿死也不愿讲，相信死对于她只是最后的流放而已。至于那小伙子，当乡亲们决定迁移并舍弃姑娘的坟墓时，他拒绝跟他们一起走。因此，这种分离是两个主人公故意找来的，他们的行为显示了对部族的违抗。

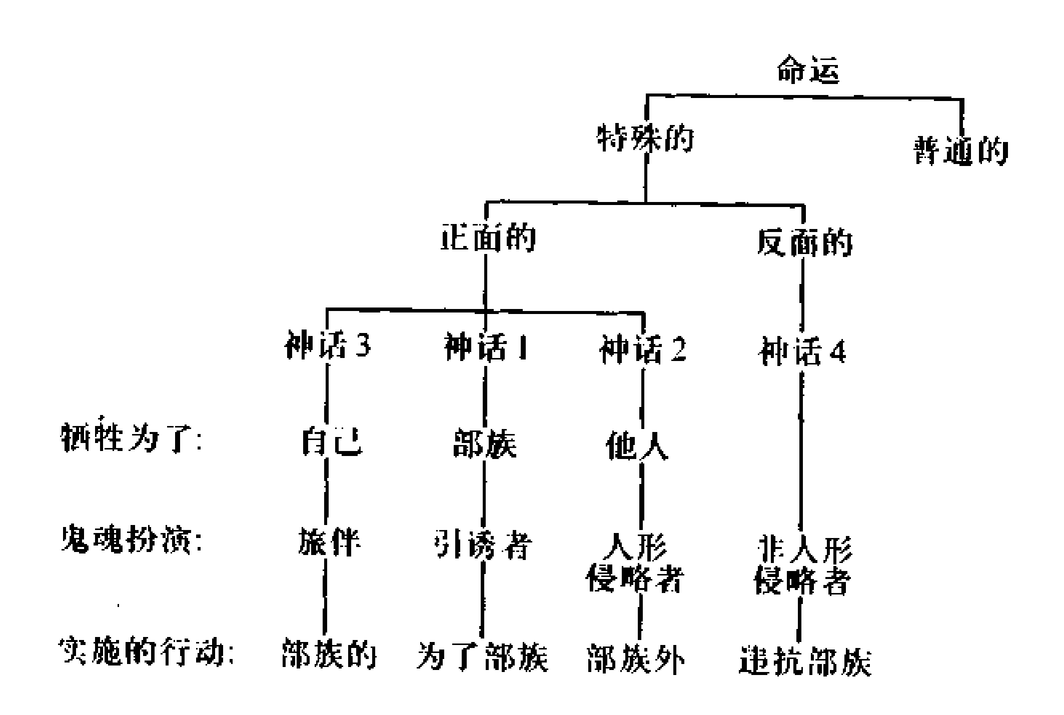


图 16

图16概述了我们的讨论。我很清楚,为了论据令人充分信服,应该不只是限于这里考察的四个神话,而应当包括更多的雷丁给我们提供的珍贵的温内巴戈神话。但我希望,通过引入更多的材料,已经勾勒的基本结构至少变得更丰富更复杂而毫不受到损害和削减。选出一本其作者或许认为是价值甚微的小书,我是想以一种间接的方法强调,雷丁所遵循的方法的富有生命力和他所提出的问题具有恒久的价值。

第十一章　太阳和月亮的性别[1]

我记得与罗曼·雅各布森最初几次交谈中的一次，涉及的是语言和神话表现月亮与太阳对立的方式。我们试图在各处标明太阳和月亮的词的词性方面或者在表示它们的相应大小和发光亮度的词语形式方面找出差异来。我们很快认识到，这不是个简单的问题，这个对西方观察家来说如此显而易见的二元对立，在远古文化中可以用奇特而迂回的方式来表达。

为庆祝罗曼·雅各布森诞辰70周年——大致也是我们最初相见的25周年——为纪念这些讨论，我想把我在阅读过程中获得的一些看法编纂起来。它们都与美洲文化有关，但是尽管有地域性的特点，它们却能促使一些研究者以更开阔的视野来从事对一个问题的研究，这个问题在19世纪末到20世纪初一直使神话学者迷恋，但后来似乎被忘却了。

在南北美洲，许多语言都以同一个词指称太阳和月亮。易洛魁人的情况即如此。奥农达加(Onondaga)方言中的gaä' gwa、莫霍克(Mohawk)方言中的KaraKwa，即意指这两个天体，如果需要确指，则加上前缀：andá-kāgagwā，意为“白天的光”；soá-kāgagwā，意为“夜晚的光”。以扩张时表现凶猛而闻名的阿尔冈金(Algonkin)族的各种语言采用同样的方法。因此，在黑脚人(Blackfoot)语中késúm意为“太阳、月亮”；在梅诺米尼(Menomini)语中，kè' so意为“太阳”，tipäké' so，意为“昨夜的太阳”、“月亮”；蒙塔格奈(Montagnais)语中作čišekao-pišum和tepeskau-pišum；阿

拉伯霍(Arapaho)语中作 hicis 意为“天光”;格罗斯－凡特(Gros-Ventre)语中则为 hīsös。

在塞米诺尔(Seminole)语、希契蒂(Hichiti)语、乔克托(Choctaw)语和切罗基(Cherokee)语中都只用一个词指称太阳和月亮。库特内人说 nata'ne.k!,克拉马斯人说 sá bas,既指太阳又指月亮。奎诺尔特人用意为“夜间的太阳”一词来称呼月亮。在加利福尼亚的几种语言和方言里——阿丘马维(Achomawi)语、北迈杜(Northern Maidu)语、卡罗克(Karok)语、帕特温(Patwiu)语、西波莫(Western Pomo)和北波莫(Northern Pomo)语、卡托(Kato)语、怀拉基(Wailaki)语、湖泊米沃克(Lacustrine Miwok)语、瓦波(Wappo)语——太阳和月亮具有相同的名字。

在南美洲,比如加勒比(Carib)语和图皮(Tupi)语,太阳和月亮一般有不同的名字。但是用一个词的在图卡诺(Tukano)语部落里也很普遍:在沃帕斯的图卡诺用 mohi-pun,在库比奥(Cubeo)用 avyá。在惠托托(Huitoto)称太阳为 hitoma,称月亮为 hwibui 或 manaidé-hitoma,即“冷的太阳”。而安第斯高原的奇布查人(Chibcha)用不同的词 zuhé 和 chia 指称太阳和月亮,以此他们分别区分太阳和月亮的阳和阴。在西坡上的卡亚帕人(Cayapa)称两颗阳性星为 Pá'ta 和 Popá'ta;查科(Chaco)的沃纳纳人(Waunana)用一个词 edau 指称“太阳”、“白天”、“月亮”。

不管有多么丰富的词汇(这点我们后面再说),大多数格人(Ge)语言由相同的词根 Put-、Pud-构成太阳和月亮的名词。几种阿拉瓦克语(Arawakan)采用相同的做法。所以,在帕利库尔(PaliKur)分别以 kamoi 和 kairi 构成太阳和月亮的词形;在瓦皮

---

① 第十一章原以“天体的性别”(Le Sexe des astres)为题发表,载《罗曼·雅各布森70诞辰纪念文集》,《语言之门》,5月号,第32号(海牙,莫顿,1967年版),第2卷,第1163—1170页。

迪亚纳(Vapidiana)是 kamu 和 kaier;在库斯特诺(kustenau)是 kxami 和 kwataua;在帕雷西(Paressi)是 kamai 和 kaimaré。

以同一个词或以相同词根构成的词指称太阳和月亮,这并不意味太阳和月亮在客观上被混淆了,或者它们被认为具有同样的性别。易洛魁人以同一个词称呼太阳和月亮,并说一个被斩首的女子的头产生了太阳、身躯产生了月亮,或者相反。不过他们把太阳描绘成是阳性的,而月亮是阴性的。这和其他原始神话相一致,在那些原始神话里,作为发光体的太阳来源于一个男子被砍下的头颅,他的身躯掌管白天的温暖;作为发光体的月亮,来源于一个女子被砍下的头,她的身躯掌管夜间的温暖。因而,语言将神话学以两种方法区分的两颗星体结合在一起,这两种区分的方法即:根据头颅所出自的人的性别;根据这个人身体的上部和下部——与每颗星各自不同的发光和发热的功能相对应。

事实上,这种发光和发热的功能的区分常常比两颗星本身的区别更重要,正是这一点可以解释用一个词指称两个天体的原因。关于这一点,我们已经看到南美洲的图卡诺语采用像易洛魁语和阿尔冈昆语一样的方法。但是,库比奥人没把太阳和月亮放在同等的地位。他们说太阳不过是在白天发光发热的月亮。太阳外表的发光体 avyá 没有被描绘为人形的意思。另一方面,月亮作为一位阳性的神,在宗教的描写中却具有重要的地位。

奥里诺科(Orinoco)河三角洲的瓦罗人(Warao)用不同的词称呼太阳和月亮,但他们并不一视同仁地对待这两个天体。按观察家们的意见,似乎 okohi 这个词表示白天最热的时候,同时指太阳的发热能力,以与它的发光度相区别。诚然,月亮和太阳都具有发光的能力,但是只有后者还能发热。一个特殊名字的

存在并不妨碍把太阳看作是月亮的一种特殊形态，这个特殊的名字就表明月亮的一种特例。这个概念的内涵较大而外延则较小。这就是为什么瓦罗人神话说月亮是太阳的“容器”。

同样，来自中部高原格人的谢伦特人（Sherente）称太阳为bdu，称月亮为wa，但是他们更喜欢用含意为“光”、“太阳热”的sdakro一词来代替bdu。尽管地理上相隔遥远，查科的埃默克·托巴人（Emok Toba）的观念非常接近库比奥人的观念。在这两个部族中，月亮是阳性神，它夺取处女的童贞并使其有月经；它是关注的中心。太阳nála，是阴性的，多数时候只以两种形式出现：lidgag“发光”和n：táp“温暖”。在这些印第安人的神话传统中，太阳不起重要作用。总之，在一些显著的例子中，指称太阳的词也被漫不经心地用来表示“天体”、“白天”和某个“季节”。在瓦皮迪亚纳人那里，kamu意为“太阳”、“白天”；在查马科科人（Chamacoco）那里，dê'i意为“太阳”、“白天”；在卡希纳华人（Cashinahua）那里，bari意为“太阳”、“白天”、“夏天”；在阿劳坎人（Araucanian）那里，antú意为“太阳”、“白天”、“天气”。这类例子还可以举出一大批来。但是加利福利尼亚的温顿人（Wintu）由于把月亮看作“太阳腹部下的银饰物”，将瓦罗人的理论作了双倍的颠倒。

在巴西北部的苏拉拉人（Surára）把月亮看作他们的造物主，他们因看到白天的太阳在天上形影孤单，夜间的星体享受无数星星的拥戴和陪伴，便使太阳在其神话中只居次要的地位。由于是山区，无数的山峰呈现为一种地上的群星。在神的等级制中，他们的位置仅次于月亮，在月亮和孤独的太阳之间扮演协调者的角色。在热带美洲极为普遍的夜间繁星与白天单一的太阳的对立，也在相距遥远的南瓜拉尼人（Southern Cuarani）中发现，他们用yaci“月亮”和tata（“火”）构成指称星星的词Yacitata。

但是，如果没有黑夜天幕的衬托，夜星的数目不会如此醒目，不会比以白天天幕作衬托的太阳更明亮。至于夜幕，由于星星出没的结果，或者明亮，或者黑暗。相反，太阳与白天天幕都明亮而不是相互反衬，无论是照耀还是躲到云后面，只决定了不同的明亮度。亚马逊河的蒙杜鲁库人(Mundurucu)注意到他们神话中的这种不平等，他们将此归因于存在着两个不同的太阳：夏天的太阳和冬天的太阳。有意义的是，他们把月亮给后者作妻子。这样，主要的对立与我们上面提到的对立不同了。这个对立不在天体之间而在气象条件。按照月亮在夜间空中是否可见所确定的明暗对比，比太阳在白昼空中所确定的明暗对比更强烈，因为太阳只是给明亮的状态增加了热和光；即使它不出现，白天照样明亮。这一现实可以被"月光"和"漆黑的夜晚"的对比加以证实。

诚然，从道理上讲太阳臣服于月亮，而在经验上太阳比月亮更有能力。截然不同的性别可以意味这种双重对立。在莱弗尔的提纳波人(Déné-Peaux-de-Lièvre)、达科他人(Dakota)、迈杜人、中部阿尔冈金人、切罗基人、塞米诺尔人、奇米拉人(Chimila)、莫科维人(Mocovi)和托巴人(关于他们我们掌握有相反的情况)中，太阳是阴性的，月亮是阳性的。而在米克马克人(Micmac)、梅诺密尼人、黑脚人、奇布查人、阿劳坎人、奥纳人(Ona)、雅甘人(Yahgan)和古代秘鲁人中，流传着相反的关系。然而应注意在一些部族的意识中，太阳和月亮的性别不是固定的，而是视它们的语言(当它区别性别时)、仪式或神话是否充当他们中流行的或可得的一种功能，以及视神话本身是否有这种功能而定。因此，在阿拉帕霍人中秘传的神话或多或少保存了太阳的阳性特征；虽然月亮是个男人，但是他们有时把它描写成女人，或者是(1)太阳的妻子，或者(2)，如果月亮是男人，便是月亮所怀的儿

子的祖母。在其他地方，名词的词性根据它们是世俗的或是宗教的而变化。

在同样的神话里，汤姆森（Thompsom）印第安人把神圣的太阳（男性）和可见的太阳（前者的女儿，她在每天的旅程中由东到西寻找父亲）加以区别。毫无疑义，更彻底的调查会显示，星球的性别很少处于一种绝对的状况。我们已经指出，太阳和月亮在更基本的对立功能方面是可以变换的，它们可以表达为下面的对立：明亮/黑暗、强光/弱光、热/冷等。而且在特殊的神话或仪式的上下文中，按照各自所负的功能，所赋予它们的性别似乎也是可以变换的。

当太阳和月亮有不同的性别时，它们可能有、也可能没有联系。在前一种情况中，它们是兄妹、夫妻，或者同时是两者。像在太阳和月亮乱伦的神话——已在新大陆的各处得到证实——中发生的那样。这种神话假定月亮为阳性，太阳为阴性，因为对月亮黑斑最普通的解释是，一个年轻的姑娘为了看清她在夜间没有看清的情人而弄脏了他的脸。唯独秘鲁人颠倒了这对情侣的性别，而使这种乱伦似乎合法化，尽管克拉马斯人和高原萨利希人（Salish）的神话以及南加利福尼亚的那几个部落的神话都在这一方面或那一方面至少提供了相同解释的轮廓。

对这一问题作过反复研究的勒曼-尼切指出，阳性太阳和阴性月亮之间的婚姻公式遍布于南美的安第斯山地区。从委内瑞拉的库马纳人（Cumana）到火地岛区，经过奇布查人、古老的印加人（Inca）、阿劳坎人，借着托巴人古老的神话而传到查科。同时，他提到存在着另一根横贯前者的轴线，关于太阳和月亮分别作为哥哥和弟弟的神话就分布在这一带。

暂且不论圭亚那人和亚马逊河的各个部落（加勒比人、图库纳人[Tukuna]），对他们来说，这对星际双胞胎不具有显著的星

球特征。这个神话系统描绘了一条实际上绵延不断的分布线，从高原的东部和中部的格人到南美大草原的佩尔切人(Puelche)、经过欣古河(Xingu)各部落、巴凯里(Bakairi)、博罗罗(Bororo)和南图波—瓜拉尼(Tupi-Guarani)。太阳和月亮的对立不再以各自的阳性和阴性而是以它们的不同年龄——尽管它们是双胞胎——特别是它们的天赋来表现。太阳善于思考，谨慎小心，并富有经验。它的兄弟月亮则考虑欠周，行为冒失，犯下各种错误，而且常常是致命的大错，以至于要由他的哥哥予以补救。

格人有丰富的词汇来表示太阳和月亮，有些是世俗的，有些是宗教的，有些是气象方面的，有些用来指神，它们反映了在"兄弟的"轴线和"夫妻的"轴线之间的一条向中线；或者，更精确地说，在"兄弟的"轴线地区和亚马逊流域西北地区之间有一条向线，前者理论上应给每个兄弟一个特定的名字，后者仍流行用同一个名字来称呼太阳和月亮(尽管太阳不是归结为月亮的简单形态)。当然，欣古河的那些部落以及与格人邻近的博罗罗人使用迥然不同的名字——kéri 和 kamé，méri 和 ari 等——而格人有时用同一词根构成这些名字：在克拉霍(Kraho)是 pud 和 Pudléré；在廷比拉人(Timbira)是 put 和 puduvri；在阿皮纳耶人(Apinaye)是 mbudti 和 mbuduvriré。

如果不是这个例子以及卡亚帕人的例子，人们真想说地理上邻近的人们在对待太阳和月亮的对立上采用下述两个方法中的一个：或者赋予太阳和月亮不同的性别和不同程度的事实性，尽管指称它们的词是相同的；或者赋予它们相同的性别却给予它们不同的名字和特征。在一种情况下，这种对立是自然界的；在另一种情况下，它可能是道德的。

这个公式似乎过于简单，也许在北美洲也如在南美洲一样，

有不少与它相矛盾的例子,这些例子正是人们想详细考察的,看看它们是否是特例。诚然,"兄弟的"轴线存在于北美洲(如果我们忽略专家们所作的传统的分界线,他们毫无疑问会否定这些例子是同类的)。它描述了近似于北—西—南—东的分布情况:从高原萨利希人到阿拉伯霍人,经过格罗斯—文特人、克劳人(Crow)、希达察人(Hidatsa)和夏延人(Cheyenne)。因此,在北半球"兄弟的"轴线也证实了名词的混用。从形式角度上看,都是中部阿尔冈金人的彻英纳人、格罗斯—文特人和阿拉伯霍人的看法与格人的看法颇为类似。因此,在阿拉伯霍人那里,hicinicic(太阳)和bi$\acute{g}$ucic(月亮),被缩略为bi$\acute{g}$a,(即夜晚)和hicic(光明)。因为格人和阿尔冈金人把太阳和月亮看作兄弟俩,所以语言和神话的限制就有不同的表达方向:其一是在语词中倾向于将这两项合并在一起,而另一方向则是将这合并在一起的两项确立为对子,因而使之区别开来。

上述一切表明,在语言对立及其他方式——在宗教信仰、仪式、神话或传说中表现的对立之间,不存在自动的一致性。语法上词语阴阳性的对比并不反映语义层次上相同的对比,甚至可能与其相矛盾。另外,有时语义对比(在许多层次上重复出现)自身也相互矛盾。但是,如果人们放弃这么一种无法完成的任务,即在每个特殊情况下都获得所有层次上的严格一致,并且如果人们满足于我们已略作研究的那些不同的事实(我们所考虑的事实与为了得出一般结论所应例举的事实相比,只是一小部分),即可发现一个导致作更彻底调查的框架。这个框架把每个社会所适用的解决办法(同一个社会可有几种解决办法)归结为是对于有关选择的回答。两个星体或者是没有区别的,或者是有区别的。如果它们是没有区别的,那么太阳是月亮的一种形态,或者反过来。如果它们是有区别的,那么区别或者是性别

的,或者是非性别的。如果区别是性别的,那么就使太阳为阳性的,月亮为阴性的,或者相反;无论处于哪种情况,这两颗星体可以是夫妻、兄妹或者同时是两者。如果区别是非性别的,那么它们可能是两个女人或者是两个男人,那样它们的对立是因为它们性格的区别或力量的区别。这最后一个对立可以削弱到兄弟或姐妹中的一个失去个体特性而成为一个双重类的人物。在这种情况下,这最后一个选择又导致回到了最先的没有区别的状态,这表明这个系统实际上是封闭的。这个特性在哥伦比亚河和远至加利福尼亚的那些部落里特别明显。从一个部落到另一个部落,甚至有时在同一个部落里,从一个神话到另一个神话,太阳和月亮是两个女人或两个男人,一个是另一个褪色的复制品,或形成强烈的对比。

某些转换的存在是很明显的。这些转换绝不否认这个框架,相反有助于把它的各个要素排成系列。例如,在两兄弟的公式和乱伦的兄弟或姐妹的公式之间,阿帕波库瓦人(Apapocuva)采纳同性恋和失败的乱伦的兄弟或姐妹的公式,这一选择迫使属于阿帕波库瓦人的南瓜拉尼人把月亮对异性的追求转向对父系的姑姑,通过这种对异性的追求,姆布瓦人(Mbya)——还有瓜拉尼人——来解释月亮黑斑的起源。人们可以在一个限定的区域内看到两条轴线的交点。另一个交点可以在哥伦比亚河流域观察到。有意思的是,各地神话都以最初在夜晚出现的太阳和最初在白天出现的月亮——它的热情险些把地球烧毁——之间角色的转换而结束。

在别处,兄弟关系转换和变为姐妹的丈夫和妻子的兄弟的关系、母系的舅甥关系、甚至父子关系。于是,它就由横向关系转化为纵向关系。一个系统在邻近部族的影响下,或者如果受到来自远方的吸引,它就会进化并对自己进行重组。每一个部

依某种方式体现所有其他几个的功能。我们要想了解他们，就必须从它们的总体和它们相互依赖的关系中去了解。

因为它的分布遍及并超越了南北美洲，所以选择兄弟或姐妹的乱伦的神话作为参照轴似乎是正常的。诚然，神话的空间轴线方位和逻辑结构通过颠倒的变化(这比两个公式中的任何一个更能产生方向和结构)使它更能产生夫妇公式和兄弟公式。在美洲的任何地方，神话思想都提出了白天和黑夜有规则交替出现的问题。这种交替出现意味着两颗星保持适当的距离；如果它们离得太近或太远，就会导致见于其他神话中引起凶兆的"过长的白天"或"过长的黑夜"。在关于兄弟或姐妹乱伦的神话中，每天的周期性出现是作为对立和平衡力量的组成部分。兄弟或姐妹的乱伦倾向把它们结合在一起，但是集体的谴责又使它们分离。在这个不稳定状态的任何一方，神话都能达到惯性的两种状态；或者通过兄弟关系公式取消性别对比而达到；或者通过夫妻关系取消血缘关系而达到。在第一种情况中，自然的互补性将被道德上的补充所取代；在第二种情况中，自然互补性的两极将被颠倒过来。于是，每一个神话的转换，克服在一条轴线上的矛盾只是为了在另一条轴线上重新碰上它，并且参数量随着每一次调解的尝试而增加。

因此，我们所概述的二元模式是不够的。它在表达有限特征方面具有抽象定义的价值，但不能解释具体的特性和衡量近似的程度。要能做到这一点，人们必须精心建立一个相似的模式，在这个模式里，每个神话的最初和最后的状态都要符合多维空间，每一维提供一个参数，按照这个参数，以最佳方式对相同的语义功能的变化加以编排。在距离关系上，这些星球或者结合，彼此很近、相距适中、离得很远，或者不结合。在性别关系上，它们可以都是阳性的，男人和女人(或两性人)、女人和男

人，或者两者都是阴性的。按照其他定义关系：物体、动物、气象现象、天体、星球或创世者。按照家庭纽带关系：父母、兄弟或姐妹、旁系亲属、配偶、远亲或陌生人。由于最初太阳和月亮并非总是归为一类，第五参数表示它们同类中的差异关系；第六参数表示共时和历时在相反方向上的变化，按每一项是否始终保持它的最初性质或者这种性质是否在叙事过程中变化而定。

让我们举例来说明这种方法。在《生食和熟食》（莱维-斯特劳斯，1969 年版）一书中所研究的有关筑巢鸟的谢伦特人(Sherente)神话，可以用太阳和月亮的术语来编码，因为有关的主人公们属于互补和对立的社会单位，每一个都与太阳或月亮相关联。我会说，在这个神话里化身为太阳和月亮的人物是(1)不相联的，(2)阳性的，(3)通过婚姻联合的，(4)人。因为它们在神话中始终保持不变。所以这一对是同类的和共时的。另一方面，在太阳和月亮乱伦的神话中，主人公是(1)不相联的，(2)女人和男人，(3)兄弟或姐妹，(4)天体。最初是人的兄弟和姐妹同时变为天体；所以这一对在历时中是同类的。如果太阳和月亮像有时发生的那样，总是有区别的话，那就是共时中的异类。

如果这一模式只需要三个参数，那么每个神话都可以用一条有着同等数量的轨迹规定的原点和连续的依次各点来加以描述。然后可以把所有这些轨迹之间的语义距离和地理、历史距离作比较，希望求得三方面的结合。但是我们已经列举了六个参数，更透彻的研究会使这个数目再增加。尽管它是复杂的——它排斥以图解方法处理这个问题——这个方法至少提供一种直觉的价值。上述一切足以使人相信，这些神话并没有把天体的性别当成一个孤立的问题。它们把与此有关的许多其他

概念结合起来，而从不考虑它们的以经验为依据的起源。可以对无数被神话思想支配的自然界事物说的话，同样适用于太阳和月亮。神话思想并不企图赋予它们以意义——它只是通过它们来表达自己。

第十二章 文化中的蘑菇
——从R.G·华森的一本书谈起[1]

我们知道,《梨俱吠陀》的颂诗给予一种醉人的植物苏摩(the soma)以相当重要的地位。这种植物榨取的汁液,过滤后与鲜奶或酸奶混合,让祭司在举行的仪式上喝掉,好像尤其是让那扮演因陀罗(Indra)神和他的驾车者伐由(Vayu)的祭司喝。在古代伊朗人中有一种叫豪麻(Haoma,在《波斯古经》中)的醉人的饮料,很可能是与苏摩相同的东西。

18世纪以来,印度文化学者提出了识别这种植物的各种假设,但是这些假设都不是以可靠的资料为基础,所以注定是无效的。诚然,苏摩的秘密——如果不是祭司仪式——在吠陀时代之后就失踪了。以后的经文只提到植物学家可识别的代用植物——麻黄(Ephedra)、萨考斯特玛(Sarcostemma,一种蔓类植物)、洋萝摩苷(Periploca),但是,因为大家知道它们只是苏摩的替代物,所以它们都被排除在可能代表这种原始植物的东西之外了。苏摩也不可能是发酵饮料或酒精。吠陀时代的雅利安人对中世纪才发明的蒸馏法还一无所知。他们认为苏摩是阳性的,与发酵饮料截然对立,他们对发酵饮料并非一无所知,但认为它是阴性的(吠陀经文用一个不同的名字来称呼它:sura)。

在一部题为《苏摩:不朽的神圣蘑菇》的著作——该书因其精美的水印纸张、优质的印刷和插图、有限的印数而成为一本珍贵的图书——里,R.G.华森([R.G.Wasson]1968年)对苏摩的性

质提出了革命性的假设,它的意义如此深远,以至于民族学家有责任使它不仅仅公诸于印度学学者。根据作者的看法,苏摩可能是飞伞菌(蛤蟆菌[Amanita muscaria]),这在法国采蘑菇的人都知道。我们也知道,从18世纪以来,大多数古亚洲民族——堪察达尔人(Kamchadal)或伊特尔人(Itelmen)、科里亚克人(Koryak)、楚克奇人(Chukchee)、尤卡吉尔人(Yukaghir)——在仪式上把它喝掉,有时甚至为它举行仪式,因为它具有使人产生幻觉的特性。

罗杰·海姆的著述在法国和世界各地已经使人们对使人产生幻觉的蘑菇引起了注意,这些蘑菇的重要性和作用,华森先生在墨西哥印第安人中又重新发现。古代的原始资料模糊地提到它们的用途,华森先生的巨大功绩在于他重新发现了在一些土著人社区仍然存在的各种蘑菇的用途和仪式,这些蘑菇与欧亚非三洲的毒蕈(amanita)无关,尽管在南北美洲新大陆的几个地区也发现过这些毒蕈。

早在1957年,华森先生和他的前妻(她在著作出版后不久就去世了)出版了一部两卷本著作:《蘑菇、俄国和历史》,我为我能引起法国公众对这部著作的关注而感到自豪[2],因为它为我们的研究开拓了民族真菌学这一崭新而内容丰富的领域。盎格鲁-撒克逊血统的华森讲述了他在与一位俄罗斯血统的年轻女

---

① 第12章原以法文"文化中的蘑菇"发表于《人,法国人类学杂志》,第10卷第1期(1970年),第5—16页。

英译者注:法语题为"Les Champignous clans La Culture"。我们必须指出(正如莱维-斯特劳斯教授在第233页上指出的),法语Champignons既指"蘑菇"(mushroom)又指"真菌"(fungus)。抱歉的是这里只译出了这个双关语的一半意思。这点很重要,因为本章前半部分谈的是飞伞菌(fly agaric),一种蘑菇,后半部分谈的是南北美洲印第安人所用的各类真菌。

② 《告诉我,是哪些蘑菇……》,载《快报》,1958年4月10日。

子结婚后不久，如何在卡茨基山脉的一次散步时发现他们两人对蘑菇的态度竟然完全不同。他对它们不在意或感到有点怕，而她却喜欢它们。通过这次表面而肤浅的谈论，他们开始了长期调查，调查使他们发现对蘑菇的反应具有感情性质，这可以在不同的民族或文化群体中观察到，呈现为从日耳曼或凯尔特民族对真菌的真正厌恶到斯拉夫人和地中海沿岸大多数人中对真菌的喜好。华森夫妇便这样首先系统地提出了爱好真菌民族与憎恶真菌民族的区别。值得在此一提的是，我是最近在有趣的场合才得以证实这个区别是有根据的。在一次用餐时，话题转到蘑菇上，我告诉客人们华森先生对苏摩的假设，提到他们提出的这一现在很著名的区别。一位在场的英国同行相当生硬地回答道，在各个民族之间划分如此之深的区别是荒谬的。他补充说，如果英国人对蘑菇如此不感兴趣，这只是因为蘑菇在他们的国家很稀少。这样，他就充分显示了他的民族对真菌的憎恶感情，因为蘑菇在英国即使不比别的地方更多，自然也不会更少。

但是，我们怎样解释这些始终笼罩着神秘色彩的不同态度呢？它们以肯定或否定的方式在我们中间引起了如此强烈的反应。1957 年，华森夫妇提出假设说，正如各地民间流行的信仰中和指称某些物种的名词的词源中所显示的那样，这些态度是作为古代蘑菇祭的遗迹而存在的。几乎在世界的每一个角落，这些态度的结果不是与电闪雷鸣联系在一起，就是与魔鬼疯子联系在一起。我们对蘑菇的态度就这样反映了非常古老的传统，无疑可追溯到新石器时代甚至旧石器时代。这些传统曾在凯尔特人和日耳曼人入侵的所到之处受到抑制（或首先受到他们施加的影响），后来又通过基督教在整个欧洲遭到禁止，但在各地禁令的成效不一样。根据华森先生的看法，由于没有

信仰和习俗的传播，彼此间又缺乏必然的联系，东西伯利亚旧石器时代的亚洲人和墨西哥的印第安人组织完好的祭祀可能是残留的孤证（我们将回头还要谈到这一点）。有不少迹象表明，直到较近时期，蘑菇祭可能仍在欧洲广泛传播。如果（正如作者在他最后一本书中所持的意见）蘑菇祭是被那些起源于欧亚大陆、印度和西伯利亚之间某地的雅利安人传到印度的话，它本来会得到更广泛的传播。在他们的起源地，那时的雅利安人即使不是居住在桦树林或针叶树林中，也应当是离得非常近，因为只有这些树才能使蛤蟆菌繁殖。

华森先生最初从否定方面来考虑他的假设。在被提出替代苏摩的众多植物中，没有一种是可以给予认真考虑的。在这一点上，他的论证——得到了奥弗莱厄蒂夫人为他写的历史的与批判的报告所支持，这份报告被收入他的书中——似乎是无可辩驳的。一方面，以这么多的篇幅谈到苏摩问题，而且以如此丰富的隐喻来描绘它的吠陀经文，却既没有提到这种植物的根、叶、花或种子，也没有提到它的栽培。另一方面，它反复说到，苏摩来自高山，可能是兴都·库什山脉或喜马拉雅山脉，在大约8000到18000英尺之间的地方，那里有桦树和针叶树的生长。正巧，除了飞伞菌，这些数据排除了所有可能设想的植物。而飞伞菌，雅利安人早在他们祖居的故乡就已知道了，在侵占印度后，他们可能从那些占领北部山脉的敌对的野蛮民族那里获得了干飞伞菌。许多颂诗的经文都表明，每次准备食用之前，必须先使苏摩恢复水份。

蛤蟆菌有好几个品种，它们的颜色从鲜红到金黄。为了描述苏摩，《梨俱吠陀》经常使用 hári 这个词，它在这个色彩系列中，在使用替代物时，那些红色的品种受到了宠爱。与有大量材料证实的关于蘑菇的流行信仰相一致，吠陀颂诗把苏摩比作雷

或闪电的儿子。当我们考虑到毒蕈的各个生长阶段及其可能呈现的各种外貌时,《梨俱吠陀》的所有隐喻——或那些被当作隐喻的说法——都获得了字面上描述的意义。

只有这种蘑菇而不是其他任何植物可以比作红色的日轮或阿耆尼,即火。对于后者,可以这样说,“他褪去了自己的那身阿修罗[①]的色彩;他遗弃了自己的外套。”(正如我们所知,这里白色的菌膜,其碎点使菌帽长时期斑斑点点)“他把重要场合的盛装做成乳白色”;“白天,他呈现 hári(火红色——在 L.雷诺的译本中是“栗色”);晚上,又是“银白色”;他的“皮如公牛”,“衣像绵羊”;他是“独眼”,“苍穹的支柱”,“世界的肚脐”;以及用他上千个圆丘赢得了巨大的声誉,等等。

如果苏摩不是蘑菇,那么它怎么能被比作乳房和牛羊的奶子呢?——当我们想到圆形的菌盖和突起在这个菌上的部分时,这些图像不是变得很清楚了吗?华森先生用最具创造性和最令读者信服的方式为每一个图像配了彩色照片,这些彩色照片显示了飞伞菌的外形,强调它们与古老的颂诗所运用的修辞形象常常有着惊人的一致。

使人感到更为困惑的是那个可被称作华森先生的无可辩驳的论据。在《梨俱吠陀》许多模糊不清的章节中,有一节令专家们伤透了脑筋。就是“颂诗”第 9 卷,第 74 首,第 4 行中的一个句子,雷诺译成“这些膀胱鼓胀的头儿们,尿液(苏摩)急速地流动”,华森译得更无诗意:“鼓胀的人们撒下尿(苏摩)”(第 29 页)。

正如所有在东西伯利亚的观察家已经注意到的,除了那些

① 阿修罗:吠陀时代印度神话中的天神,他和提婆共搅乳海,希望取得长生不老药甘露,双方为此争斗不休。——译者

吃了飞伞菌的人的尿受到高度的评价外，这还意味着什么呢？让同伴饮用或由喝醉的人自己饮用这种尿，它具有引起或重新引起使人陶醉的力量，这种醉意与吃新鲜蘑菇或更为经常的是吃干蘑菇的刺激而产生的醉意相同。关于古亚洲各民族的民族学文献使人认为，这种尿可能比原来的实物更可取，因为据某些人说，它更有力量，或者据其他人说，因为蘑菇中有些化合物，会引起讨厌的副作用，在经过人体的过程中被排除了，而引起幻觉的一种或几种生物碱则留存了下来。这样，西伯利亚人采用两种不同的食用方式：或者吃蘑菇或者饮用喝醉的人排泄的尿。吠陀经文几次提到苏摩有两种形式（第9卷，第66首，第2，3，5行；华森和华森，1957年，第25—27页）。《波斯古经》（48:10）谴责——在一篇华森先生认为除非采纳所提出的解释否则无法理解的经文里——“那些被祭司恶劣地用喝醉人的尿哄骗的人”我们的作者还引证了《摩诃婆罗多》的一段情节（《帕尔万马祭》。[Asvamedha Parvan]，14—54，12—35），其中克里希纳神的化身奉献了他喜爱的一种饮料：一个装扮因陀罗的流浪猎人的尿；这尿本身是种不朽的饮料。

吠陀经文提到在制作苏摩时接连使用三个过滤器，看来与所提出的解释同样是一致的。用毛编制的第二个过滤器似乎是个技术性的东西，这看来没有什么问题。但是，第一个过滤器被比作受太阳光驱使横越天国的马车，这只能使人联想到蘑菇本身。制作苏摩用的植物常常被比作火和太阳。新生蘑菇它那被菌膜的网状残片有规则地点缀着的鲜红的菌盖，它网状的样子很容易使人联想到过滤器。至于第三个过滤器，它的性质和功能仍然无法解释，除非人们把它看成是食用者的躯体（在祭司化身为因陀罗的情况下），苏摩经过它而变得干净，并作为尿液而流出。事实上，许多诗句对苏摩经过神的胃、腹和内脏的过程作

了渲染。[①]

这一切的结果是，印度雅利安人——他们过去通常在原始居住地的仪式上饮用蛤蟆菌的汁液——来到印度后，试图保持从原始山区民族那里得到干蘑菇的某些货源。在这些货源断绝后，他们仍能在很长一段时期里保持这种传统的祭祀，这多亏了那些在婆罗门文学中描述和讨论过的、或多或少能满足需要的代用植物。以后，这种古老的祭祀就完全消失了。在变得憎恶真菌后，印度教徒以一个蔑视的词“狗尿”把所有不可食用的蘑菇都混为一谈。相反，居住在旁遮普、克什米尔和西北一些省份（即雅利安人最先占领的地区）的锡克教徒和穆斯林教徒们仍然是喜爱真菌的。在印度教的地理或文化界线以外的地方，仍然保留着古老祭祀的遗风。很可能在中国——那里关于灵芝（“不朽的真菌”）的传说，按照华森先生的看法，也许是从印度输入的，只是在公元前1世纪——它在光亮的茄诺戴麻菌中以一种偶然的方式变得具体化了，从那以后，或多或少在图像中忠实地复制了出来。或许还通过波斯在摩尼教徒中流传，圣奥古斯汀（他一度与他们的信仰相同）曾谴责他们喜欢蘑菇；这种谴责在几个世纪后一个中国学者反对一个传入的摩尼教派的著述中发现。同一原文还谴责该教派用红色蘑菇和显然是人的尿作为仪式用水。关于这个问题，华森先生指出，在孟买地区与琐罗亚斯德教一致的帕西教徒以一种象征的方式喝公牛的尿。

作者几次提到对尿的这种肯定态度，从中可以看到与以蛤

---

① 在近期一本刊物(《苏摩和飞伞菌：华森先生答布鲁弗教授》，载《人种真菌学研究》第2期，坎布里奇：哈佛大学植物博物馆，1972年)中，华森先生引用了这段中的最后两句来支持他的论点。但是，正如前面一些段落一样，在这里我只想在开始讨论他著作之前，解释他的著作。

蟆菌为中心相联系的宗教遗迹，我们从中知道，喝尿具有重要的地位。他甚至假设，产生这种联系可能是因为接近驯鹿，这些鹿吃了毒蕈，也会产生醉意。它们对人尿有着明显的爱好——我们可以假定，当这种尿含有蘑菇生物碱时，对它的爱好会增加10倍。就喝尿而言，这些由西伯利亚人驯养的动物可能还是他们的启蒙者呢。这个假设从表面上看是有道理的，但是从根本上说是脆弱的，因为华森本人揭示，在世界其他地方，人们不通过任何动物的中介就发现了别的蘑菇的这种令人产生幻觉的能力。按照他的看法，飞伞菌影响精神的物质，是所谓原始民族所知道的唯一未被有机代谢作用破坏的物质。

对人体分泌物的文化态度像所有其他态度一样，具有种族中心主义的特征。我们对尿的厌恶感不是一种自然现象，许多民族对这种具有多种用途的液体一直抱一种更为客观的态度。正如澳大利亚人甘愿用从他们的阴茎切口中抽取血液制作胶水一样，许多民族——在北美洲的西北部也是如此——用尿在仪式上冲洗，或者就用它们作洗发液。那么，我们必须由此断定他们的祖先一度饮用毒蕈吗？这是可能的，如果考虑到他们来自遥远的亚洲，甚至是很可能的。我将在后面提出一个显示一种更晚近的习惯的论据。但是，似乎在这里不必提到它就可以理解，一些不能制造化学产品的民族充分利用了自然物质财富，这常常是他们所能支配的唯一财富。

另一方面，在印度（也在尤卡吉尔人那里，他们把不可食用的蘑菇与毒蕈相对照，他们是毒蕈的热情的食用者）用“狗尿”这一名称与所有被认为是不可食用的蘑菇混为一谈，从中我们可以推论出更多的东西来。

要实现这一远隔几千里的联系是困难的，除非通过固有的信仰，这已经由在西伯利亚的经验所证明，这种信仰在印度的早

期存在将提供解释尿与蘑菇的比较所必要的逻辑联系。[1] 由于我们知道了，在效果方面，在一定条件下，人尿对精神的作用与产生幻觉的蘑菇在经验上是相同的，我们就可以这样假定：

a. [人尿──→毒蕈]::[狗尿──→普通蘑菇]

b. [毒蕈:其他蘑菇]::[人:狗]

华森先生的著作以我们认为令人信服的方式指出，在所有制作苏摩的候选植物中，蛤蟆菌是最恰当的。诚然，它允许我们对先前似乎毫无意义的命题和公式赋予意义。另一方面，只有那些受不自觉的憎恶真菌感情摆布的批评家（在不得不承认吠陀颂诗中那些情感洋溢的抒情诗只是献给一个蘑菇时）才会感到沮丧。今天，这些抒情的语句仍然会从在森林中散步时意外地发现刚从地里冒出的牛肝菌的斯拉夫人的口中倾吐出来，而且感情几乎不减当年。

但是，毫无疑问，这里提出的解释涉及到一些我自感无力涉足的吠陀研究领域之外的问题。即使我们置历史的或文献学的异议（专家们是不会不提出这些方面的异议的）于不顾，还是会产生一些问题。按照华森本人的看法，在吠陀仪式的全盛时期，只用来自远方产地的干蘑菇。如果他的解释是正确的，而颂诗却用了许多细节不断地描述一些只有在生长地才能被观察到的蘑菇生长过程中转瞬即逝的形态，那么我们是否必须承认一些祭司被委派去蘑菇的产地从而有缘获得观察呢？对此，在所引用的文献中没有提到。因此，我们不得不断定，颂诗所保留的是

---

① 在最近一次会谈中，华森先生注意到在尿与一些蘑菇之间存在着一种经验上的联系。好像因此确认尿——人的或动物的——有助于鬼伞菌的生长。这种现象应当在布洛尼的布阿斯那里被观察到。

很久以前由印度雅利安人在他们的原始居住地所作的观察的记忆。举行仪式时期的观察，对参加仪式的人来说并不提供什么意义（因此，他们与后来的注释者处于相同的地位）。

这并不是不可思议的。因为仪式意义的不明确并不必定影响它的信誉。但是，我们必须考虑到仪式惯例和它的词语表达之间这种奇怪的矛盾。而且，我们必须承认，华森先生的解释必然包含比苏摩性质的问题更进一步的结果。如果他是正确的，那么过去用以考察整个吠陀文学的那种精神就将改变。代替抒情词句的堆砌和对非专家来说常常似乎是不堪忍受的咬文嚼字，人们将面对的是一些描述性的公式，运用隐喻只是为了把握真实的实质。但是，如果这种情况是正确的，那么在其他方面也必然如此；而且我们可以预见前景——对印度学学者来说几乎不是一件愉快的事——顺次发现各种解释，而每一种解释都可深入到隐藏的意义中。

例如，如果蘑菇的红颜色——可以解释为什么颂诗经常把神化了的火即阿耆尼的名字给予苏摩——的启发，还不足以引发隐喻用法的话，那就必须对华森先生关于 poŋ 一类词语形式有创见的推测给予仔细的注意，这是他在古亚洲语系中发现的，包括萨莫耶德（Samoyed）语系和芬兰—乌戈尔（Finno - Ugrian）语系的乌拉尔语族中发现的。这个词语形式的意义可能是蘑菇、巫师的鼓、如醉如痴、失去知觉或理性。华森先生相信，把它和原始印欧语形式联系起来是可能的，按照历史语言比较学家的观点，原始印欧语可能产生了希腊语的 sphóngos、拉丁语的 fungus、还有——我们的作者提出的——英语的“punk”，指的是灯芯。此外，桦树，它的根部既为蛤蟆菌的生长提供良好的环境，又是 Fomes fomentarius，即火绒蘑菇（火绒）最喜欢寄生的宿主。因此，所有北欧人以前共同的古老的三组合重新作了自我组合，

并且与桦树(那地区大多数早期民族都把它看作生命之树)联系起来;从北欧的中石器时代起,火绒就以它作为易燃的灯芯而出名;毒蕈则获得了神圣的光环。

从这个观点来看,《梨俱吠陀》中的苏摩并非只在亚洲历史上构成一个孤立的插曲,而是一种遍及欧亚的祭祀的最高表现,它通过关于生命之树和长生之草的传说几乎在各处都久经不衰。从那里,人们显然可以想得很远。远到例如从《创世记》中的智慧之树和禁果中,看到神圣的西伯利亚桦树,以及以它的树干为寄生的火蘑菇,还有长在它的根部的给人以超越自然知识的毒蕈的形象——虽然源于传说,却仍然历历可辨。华森走得还要远:他调侃说,整个宗教现象可以在产生幻觉的蘑菇的使用中找到根源。

这种泛真菌主义——如果人们可以这样称呼的话——如果没有理论论证支撑,当然是不堪一击的。华森从玛丽·巴纳德(Mary Barnard)处借用了一个论证(1968 年,第 217、200 页),玛丽·巴纳德在一本《神话创造者》(1966 年)的新书里,从自然现象中寻找神话的起源。这看来是种极为天真的观点,因为在神话中不存在原始的自然现象。这些现象除非经过概念化否则并不是为了人而存在,它们似乎经过从属于文化的逻辑和感性准则的过滤。最可靠的是从罗杰·海姆制作的关于使人产生幻觉的蘑菇的神秘影片中得出的结论:对每个主体来说,精神狂喜的形式和内容都是完全不相同的,这两者都是他的气质、个人经历、教养和职业在起作用。在叙述他与日本同行所做的蛤蟆菌的试验时,华森先生的说法与此相同。他们一组人中只有一个人有近似于狂喜的欢快;其他人都感到各种各样的不舒服。在那些与我们自己的社会不同的使幻觉品制度化了的社会中,这些幻觉品可以期望产生的不是一种由物理化学性质决定的精神

狂喜,而是一种由这个部族出于自觉或不自觉的原因而期待的狂喜,而且每个人的感觉不一样。幻觉品并不藏有自然信息,这个看法似乎是自相矛盾的。它们使潜在的言辞得到释放并加以演衍,这种言辞是每一种文化都藏有的,而借助于幻觉品,就可能或容易将这些言语淋漓尽致地说出来。

因此,像华森那样,求助于西伯利亚人由蛤蟆菌引发的通常是和平和有益的种种精神狂喜,去指责认为这种蘑菇是古代威金人暴怒的原因的论点——由多位斯堪的纳维亚学者提出——似乎是不合理的。没有直接的证据,因此这个假设没有理由也没有根据。但是不能事先排除这种可能性,即在如同科里亚克人和威金人那样不同的社会里,寻找同样的幻觉品是为了产生相反的精神作用。

因此,正是由于对有些形式或泛真菌主义的其他形式的赞成或反对毫无偏见,我最后对北美洲大部分地区由于他们对使人产生幻觉的蘑菇明显的无知而产生的问题提出我的简单的思考:即这个地区包括在东西伯利亚和墨西哥之间,尽管在后一地区,用于同一目的时使用的是完全不同种类的伞菌。

当我们论述世界的某一地区,且其大部分文献来自盎格鲁-撒克逊血统或教养的研究者时,人们不能忽视他们可能怀有的憎恶真菌感,这可以作为蘑菇似乎在北美印第安人文化中地位相对低微的一种解释。无论是由于缺乏兴趣还是下意识的厌恶,这些研究者都可能忽略这个领域。此外,在最好的情况下,有柄和帽的蘑菇(蘑菇、蕈)与多孔菌和其他树真菌之间的区别并不总是确定的。最后,我们几乎从来没有费心去查明的这个种类——它在法语中归入范围很广的"Champignon"(伞菌)一词之下,而在英语中正如我们已经提到的那样加以区别——在各种土著语言中没有再加以更精细的划分,所以对蘑菇的信仰或

态度事实上只能指某一种或某一科蘑菇，而对立的信仰或态度可能是针对其他种科的蘑菇的。

在作了这些保留，并以应有的谨慎进行论述时，马上想到两个一般性质的问题。首先，多孔菌类的真菌在除墨西哥以外的南北美洲的信仰和神话中似乎比蘑菇占据更重要的位置。其次，就所涉及的北美而言，有关蘑菇的可用的资料是在落基山脉的西面而不是东面。

在所有美洲人中，可以归为喜爱真菌者的，实际上是沿海和内陆的萨利什人(Salish)和他们的邻人。与卡列尔人(Carrier)及太平洋沿岸更北面的印第安人一样，萨利什人并非不以树真菌给民族或个人取名(詹纳斯[Jenness]，1943 年，第 497 页；巴博[Barbeau]，1929 年，第 166 页；泰特[Teit]，1900 年，第 292 页)。他们还吃几种地上生的品种(汤普森人[Thempson]、桑普瓦尔人[Sanpoil]、奥卡纳冈人[Okanagon])，或稍烤一下(汤普森人)，或晒干(特瓦纳人[Twana])，或用水煮一下(奥卡纳冈人)(泰特，1900 年，第 233 页；1930 年，第 483 页；雷[Ray]，1954 年，第 104 页；克莱因[Cline]，1938 年，第 29 页；埃尔姆多夫[Elmendorf]，1960 年，第 131 页)。往南，蘑菇经常出现在加利福尼亚北部和中部的印第安人的饭菜中。后者以及萨利什人还有这样的共同习惯，即从长在针叶树上的某些木真菌中榨取红颜色作身体的涂料和油膏(泰特，1900 年，第 184、259 页；德拉弗[Driver]，1919 年，第 333 页；泰特，1906 年，第 205 页；奥尔森[Olson]，1967 年，第 105 页；戈尔德斯米特[Goldschmidt]，1951 年，第 408、410 页；沃格林[Voegelin]，1942 年，第 180、197 页)。萨利什人地区北面的夸基特尔人[Kwakiutl]用一种地蘑菇(有一个令人讨厌的名字)作医用药膏(博阿斯[Boas]，1932 年，第 187 页)。有些萨利什人部族用一种受寄生真菌侵蚀的多孔菌制作一种肥皂(希

尔—图特[Hill-Tout],1904年,第31—32页)。也是在萨利什人中,年轻的汤普森男子用一种叫"枭木"(冷杉多孔菌)的树蕈擦身体以获得力量(泰特,1930年,第504页)。

在沿海萨利什人中,克拉莱姆人(Klallam)和奎诺尔特人(Quinault)认为长在芦苇和针叶树上的真菌具有赌博护符的作用(根瑟[Gunther],1927年,第274页;奥尔森,1967年,第166页)。这个地区的人用树真菌作靶子的风俗一直受到人们的注意,如同在更北面的阿塞帕斯坎(Athapascan)(塔纳纳[Tanana])人中,他们也赋予它仪式功能,即在埃亚克人(Eyak)、塔纳纳人(Tanana)和一些西部爱斯基摩人中,在把它化为灰烬或与烟草一起混合咀嚼以前,"净化"一种福麦斯(Fomes)多孔菌(亚当森[Adamson],1934年,第87页;奥尔森,1967年,第135页;麦克南[Mckennan],1959年,第166页)。

从北部的夸基特尔人到南部的奎诺尔特人,人们记下了太平洋沿岸有些蘑菇(在前者中是男性生殖器状的蘑菇,在后者那里则必定是多孔菌)与回声之间的松散的关系。斯夸密希人(Squamish)相信回声是由树真菌引起的(奎帕斯[kuipers],1967年,第2卷,第59页)。按照奎诺尔特语言,回声和一种白色肉质的树真菌是同一个词(博阿斯,1902年,第290页;奥尔森,1967年,第165页)。在更远的东部梅诺米尼(Menomini)印第安人中存在着同种样式的联系,他们讲阿尔冈金语,住在大湖地区。他们相信,一种长在某些针叶树上的真菌每年将近2月底时出现一次,每次一个整夜,这时它们像人一样大声喊叫。所以,它作为一个强有力的精灵而受到尊敬(斯金纳[Skinner]和萨特利[Satterlee],1915年,第498页)。

在落基山脉的东部,黑脚人、奥马哈人(Omaha)以及密苏里河上游的几个部族吃蘑菇(张伯伦[Chamberlain],1892年,第573

页;吉尔摩[Gilmore],1919年,第61—63页;弗莱彻[Fletcher]和拉·弗莱彻[La Fletcher],1911年,第342页)。易洛魁人至少吃6种蘑菇——但是显然不是没有人态度犹豫,因为他们记得神话把致人于死命的作用归咎于烧煮过的蘑菇(沃[Waugh],1916年,第121—122页;柯廷[Curtin]和赫威特[Hewitt],1918年,第297、798页;芬顿,1953年,第90页)。事实上,易洛魁人的邻居奥吉布瓦人(Ojibwa)认为蘑菇是吃了会死的食物,在布尔的泰特人(Tête-de-Boule)和大西洋沿岸的米克马克人(Micmac)中,也有对蘑菇持否定态度的,他们像夏延人(Cheyenne)(住在其他地方,但也讲阿尔冈金语)一样,把蘑菇作为饥馑时才吃的食物(科尔[Kohl],1956年,第223页;吉纳德[Guinard],1936年,第70页;兰德[Rand],1894年,第50页;多尔塞[Dorsey],1905年,第45页)。蘑菇与死亡和饥馑的这种双重关系似乎在南美洲波及得更为广泛,那里的格人、蒙杜鲁库人(Mundurucu)、图库纳人(Tukuna)和沃拉奥人(Warao)的神话提供了许多这方面的例子(班纳[Banner],1957年,第40页;墨菲[Murphy],1958年,第123页;尼穆恩达尤[Nimuendaju],1952年,第148页)。但是,沃拉奥人给那些想要孩子的不育妇女开出用尼度拉里阿(Nidularia)类蘑菇浸泡的药剂(罗思[Roth],1915年,第286页)。在美国西南部,吉卡里拉-阿帕切人(Jicarilla - Apache)设想在蘑菇与超自然世界之间有一种不同的联系。他们焚烧蘑菇,用焚烧产生的烟驱赶妖魔(奥普勒[Opler],1960年,第152页)。

在美洲,有一种与古代信仰极为相似的看法,按照这种看法,蘑菇是由天空或气象事件产生的。黑脚人和密苏里河上游的一些部落把蘑菇和星星联系起来。落基山脉西坡的内兹-佩尔塞人(Nez - Percé)和有些沿海萨利什人认为蘑菇起源于雷,而阿根廷查科的托巴人则认为它们起源于彩虹(吉尔摩,1919年,

第62页;威斯勒和杜瓦尔[Wissler and Duvall],1908年,第19、40、42、44、60页;沃克,1968年,第23页;梅特劳[Métraux],1946年,第39—40页)。再有,在老大陆,蘑菇和粪便有着频繁的联系(联系到"狗尿"、"狼屁"),在南美洲记载下来的是,托巴人("彩虹的粪便")和马塔科人(Matako)("狐狸的粪便");北美洲的奎诺尔特人("美洲狮的粪便")以及西希埃特尔人(Siciatl)或西彻尔特人(Seechelt)那里("雷的粪便")(梅特劳,1939年,第122页;奥尔森,1967年,第166页;希尔—图特,1904年,第31—32页)。

另一方面,关于蘑菇影响任何自然过程和精神过程功能的迹象在墨西哥以外极为少见。最多,我们可以引用南美洲亚马逊河西北面的尤里马瓜人(Yurimagua)的例子,他们用一种尚未验明的树真菌制作一种烈性醉人饮料;圭亚那的卡奈马人(Kanaima)吃一种长在枯死树木上的白真菌,以求感觉轻松和跑得快(钱特勒·赫雷拉[Chantrey Herrera],1901年,L.II.第85页;捷尔林[Gillin],1936年,第150页)。至于北美洲,我已经提到,在一些爱斯基摩人和大陆西北部的阿塞帕斯坎人中,有单独咀嚼或与烟叶一起咀嚼(显然这样味道变得更浓烈)长在桦树上的真菌的灰烬的习惯。[1] 我们还必须提到东普韦布洛人(Pueblo)中的特瓦人(Tewa)的古怪的信仰。他们吃蘑菇时,小心翼翼地在罐上搁上一根枝条,唯恐一旦疏忽了这种预防措施而失去记忆(罗宾及其他[Robbins et al.],1916年,第66页)。相反,被称为"疯狂的舞蹈者"的阿拉伯霍人的舞蹈者将蘑菇作为耳环佩戴(克罗伯[Kroeber],1904年,第195页)。因为阿拉伯霍人与特瓦

---

① 但是阿拉斯加北部的爱斯基摩人过去一直害怕蘑菇(或某些种类蘑菇),他们称蘑菇为"手痛"。人们碰到它们,就会有中毒和使手萎缩之危险(斯潘塞[Spencer],1959年,第375页)。

人之间只隔着吉卡里拉—阿伯切人，在他们那里，我们看到了用蘑菇避邪，大陆的这个地区从人种真菌学的角度看来可能具有特殊的重要性。

另一方面，我们知道阿拉伯霍人成为一个独立部分，是大阿尔冈金语系的南部分支，他们的原始住地在更北面。从这一点来看，人们会对查理·拉利曼特教士(Reverend Charles Lallemand)关于居住在魁北克地区讲阿尔冈金语的印第安人(或他们中的一些人)的报告怎么考虑呢？他在1626年写道："他们相信，我们的灵魂不朽，因而确信他们死去后将进天国，在那里他们[灵魂]吃蘑菇并互相交谈。"①

在这里，如果我们不是民族志文献中奇怪想法——像是归因于自然的一时奇怪想法，似乎意味着某种与实际意义完全不同的东西——的受骗者，那么它确实吸引我们，所以可以从拉利曼特报告对习俗的记录中看到与西伯利亚人类似的习惯。因为事实仍然是我们知道一些其他的情况(参见莱维-斯特劳斯，1968年，第210—224页，第325页)，在那些情况里，社会使土著人的想法从先前曾是真实的东西变成了超自然的存在、对象和知识，由于历史的和地理的原因，它们不再具有实际的用途。然而，社会仍然试图在观念上把对它们过去的记忆与它们过去的作用进行协调。

---

① 拉利曼特的报告以三卷本著作出版，题为《耶稣会的联系：耶稣会在新法兰西传教中发生的突出事件》(魁北克，1858)。

第十三章　毗邻种族的仪式和神话间的对称关系[1]

伊文斯·普里策的著作在民族学文献中之所以具有独特的地位，依我的看法，是因为它把我们研究中的两股主流很好地协调起来了。我们这位同行对历史的喜爱是出名的，但这决没有妨碍他进行形式的分析。毫无疑问，没有人比他更清醒而精致地刻画出了一个信念和实际系统的主线，勾勒出它的轮廓，说清了它的各环节间的联系。同时，对于有可能形成特殊的社会特征、并且使其发展的每一阶段有独特性质的事件的那些任意性的途径，他也始终极为关心。对于揭露一种错误的观点，即以为结构只能作深度方面的研究而不能顾及历史的方面，也没有一种方法比他的方法更好。此人集广博的学识、对人的价值的敏感、深邃的心理洞察以及无与匹比的写作才能于一身，遂能把一开始就常被引向对立方向的民族学思想的两股潮流协调到一个目标上来。

这就是我要选择这样一个题目，谈谈历史与结构的一致性以及它们间的相互影响并以此作为对他的一份敬意的理由。北美中部平原的两个部落恰好符合我们的意图。关于它们的过去，在最近的考古中取得了许多新的材料，同时又有博阿斯(A. W. Bowers)的两卷出色的著作对较早的观察作了补充，使我们现在能够对它们的神话、仪式和礼仪方面去作深入的分析。

18 世纪初，当白人刚来到密苏里河上游地区时，遍及大平

原河谷地区的"村庄"部落有着共同的文化。说卡多语(Caddo)的阿里卡拉人(the Arikara),说苏语(Sioux)的曼丹人(the Mandan)和希达察人(the Hidatsa),他们占据着相当于现今南达科他州和北达科他州邻近的地区。夏天,他们住进茅草盖成的小屋里,小屋盖在河岸高处,排列成行,聚集为村落。他们在低处的田地里种植,庄稼成熟以后,他们去大平原捕猎野牛。当冬天到来的时候,他们转移到满是树林的河谷底部的那些较为分散的村庄里。

但是这种情况的历史并不太长。我们不去谈阿里卡拉人,因为他们是在接近18世纪初时才从南方迁徙过来的。而曼丹人和希达察人,虽然属于同一语族,却也不是同一人种。最古老的曼丹人居民来自东部和南部地区,他们毫无疑问至少从7或8世纪以来一直占据着密苏里河的中部河谷地区,比这一历史时期的开始要早1000年。其他的人群来得要晚些,他们把矩形的、半截埋在土里的建筑换成了圆形建筑,这后来就成了规则。至于希达察人的情况似乎还更复杂些。有一支是来自西北方的阿瓦蒂克萨人(the Awatixa),他们在15或16世纪时到达密苏里,与曼丹人为邻,并且借鉴了他们的生活方式与信仰。另两支人却是在18世纪初时离开五大湖西部林区,到大平原定居的。同阿瓦蒂克萨人一样,阿瓦克萨维人(the Awaxawi)也早就是农业民族了。但是正统的希达察人则大多以狩猎与采集为生,历史上最初的旅行者甚至还观察到过这些差别。曼丹人和希达察人的历史中也谈到了这些不同的起源。希达察人的历史谈到

---

① 第十三章最初曾以"Rapports de symétrie entre rites et mythes de peuples voisins"("关于毗邻种族的仪式和神话间的对称关系的报告")为题,刊登在《文化的翻译:对E.E.伊文斯·普里策的研究》,T.O.贝德尔曼编。(伦敦:塔维斯托克出版社,1971年)第161—178页。

了，两支北方人是如何分裂而形成住在更西方的克劳人的。曼丹人的传说还记得最早的希达察人群源源不断迁徙到密苏里河东岸的过程。欧洲人则敏锐地看到，这是由于18世纪末和19世纪初那场毁灭性的流行病，迫使人口锐减的人们数次重新选择村址，部落间的关系遂变得更加紧密团结。直到政府把最后的幸存者聚集到贝特霍尔德堡(the Fort Berthold)保留地里，这场动荡才平息下来。

然而，从1929年到1933年，即博阿斯开展研究的时期，从年长的曼丹和希达察报告人处收集来的情况还是存在着很大的差别，这是由于他们源自不同的祖先、住在不同的村庄，于是他们的神话、历史传说、传递与嘱托规则以及仪典是不同的。然而，尽管有这些差异(这些差异，与考古学欲证明的非常复杂、充满各种不同因素而至今仍有影响的那些东西，是相符合的)，一切情况似乎都表明，曼丹人和希达察人曾成功地把他们的信仰和实际中不同的东西组织成一个体系。人们几乎可以相信，每个部落——由于意识到别的部落也在作相应的努力——已经在努力保护和培育对立的东西，在联合对抗的力量，以组成平衡的整体。这一点正是我们现在要证明的。

我们看到，村庄部落是以双重季节经济为生的。这个说法是很明了的，因为夏季本身便有两个方面。它包括一个在村子下面长满庄稼的平地里劳动的时期，以及当谷物长到齐膝高时的游猎时期，这是指到大平原去追逐野牛群，约有个把月时间。夏季的村庄，因有围墙和栅栏，实际上是不易攻破的；而狩猎却似乎是——有时候表演得像是——征战，因为猎手偶尔也会跑进敌方营垒去。因而夏季劳动有对立的性质：在设防的村庄里的定居生活和在野地里的奔走游猎；一方面为农业，另一方面是狩猎和战争。后二者就空间毗邻和道义上的密切关系来说，是

紧密结合着的，因为它们是暴力型的活动，充满刀光血影；从这个观点去看，它们最多只是程度上的差别。

这个有复杂的对立面在其中起作用的体系，它整个地又是与冬季经济相对立的。冬天，人们很少跨出村子，哪怕积聚的粮食不足以使众人免于饥馑。人们倒是全力企盼天气更冷、风雪更大，因为这会把野牛从大平原赶出来，迫使它们为寻求避难而靠近冬季的村庄，走进因有所遮蔽而仍不积雪的河谷里的零星牧地。当畜群临近的迹象出现时，四周需要绝对安静，保安人员警戒着村庄。人们把自己以及自己的狗都锁在屋内；不许劈柴，不许生火。好事的猎手、毛手毛脚的家庭主妇，还有大哭大笑的儿童，都将受到严厉的惩罚。甚至如果有一头离群的野牛闯进了村子，擦墙而过，印第安人也会因害怕惊走牛群而不允许去杀死它。于是，这种形成对照的生活方式没有吞并夏季经济，而是与此并列，它在冬季里获得了综合的统一。印第安人仍然依赖于狩猎，如同在夏季一样；然而冬猎与夏猎是对立的，因为这是定居的，非游猎的，因而更与农业有关；在夏季，农业是与狩猎对立的。这还不是全部。夏猎使男人远离村庄，追逐着野牛一直追寻着向西而去。到了冬季，这一切关系都颠倒了。不是印第安人离开村庄到大平原去冒险，而是野牛离开了大平原闯进河谷。不是狩猎把印第安人引出了村庄，而是这时的事情发生得非常近，有时就在村子里，或至少是很近的。再者，既然狩猎与战争有关，冬季所发生的一切似乎都是与不至于饿死有关，遂不得不将村子开放给野牛。这些野兽在夏季被土著人当作敌人，随着冬季的到来却成了盟友。这里我们暂且专谈两种狩猎方式，这两种对立的方式我们可以称之为夏天的“外猎”(exo-hunt)和冬天的“内猎”(endo-hunt)，这样说似乎并不为过。

让我们先来考察夏季狩猎的神话与仪式。与他们的邻居希

达察人和其它平原地区的部落不同，曼丹人夏天不举行太阳舞仪式。他们自有一种持续数天的复杂仪式，称之为“奥基帕”(okipa)或“仿舞”。这种仪式，其基本的神话与农业劳动的神话几乎是一样的，实现着双重作用：纪念神话事件和促进野牛的兴旺。因而，这表达了一种将不同方面综合起来的特征，并且必定施加影响达数月之久，如孕期一样长。虽然奥基帕总在热天举行，然而它并非特殊地与夏猎相关，而是与整个狩猎相关，包括冬猎和夏猎。

另一方面，小鹰礼(the ritual of the Small Hawk)，当其用于战事时，一年内任何时期都可举行；当其用于狩猎时，只在6月份至8月份举行。主线神话(据贝克斯维[Beckwith]，1938，P.63—76；博阿斯[Bowers]，1950，P.270—281)说，有一个名叫谷丝(Corn Sik)的桀骜不驯的处女，由于她不肯嫁人而受不了她父母责备，一怒之下离家出走，来到天地尽头，嫁给了一个妖魔。她顺利地通过了妖魔对她的种种考验，终于使妖魔变得温良驯顺。然而，妖魔后来又恢复了他的本性，把她和儿子给遗弃了。儿子长大后，她爱上了儿子。但是儿子拒绝了她乱伦的要求。她儿子的名字叫“俯视而猎”(Look-Down-to-Hunt)，是个好猎手，因为他父亲传给了他食肉鸟的本性。

这时有两个女子进入了他的生活。一个黑头发的从北方来，随身带来了干肉；她的名字叫牛女①。另一个的名字跟主人

① 神话中所用的名字，贝克维斯和博阿斯听了以后译成英语是不同的。莱维-斯特劳斯教授对男孩名字选用的是博阿斯的译名“俯视而猎”(“Looks-down-To-Hunt”)(在贝克维斯那里是“从天上俯视地下”“Look-Down-on-the-Ground-from-Above”)；他对于那个从北方来的黑发女人的名字未表明取舍，这在贝克维斯1938年的书中称为“雌野牛”(“Buffalo Cow”，中译作“牛女”)，在博阿斯1950年的书中称“野牛妇”。后者虽雅，但我们仍取“Buffalo Cow”，因为原文出现了“White Buffalo Cow”(白雌野牛)。——英译者

公的母亲一样，叫谷丝，她是金头发的，来自南方，带来了谷饼。他把两个女人都娶了。谷丝是一个温良大度的人；而牛女则好嫉妒而暴躁，因而损害了家庭的和睦。两人曾为各自为人所带来的好处争论不下。牛女生了气，携带儿子离家而去。

谷丝要丈夫去追寻出走的妻子。谷丝很强壮，丈夫不在她也能维持生计。她也忠于丈夫，会在远方保佑丈夫。最终，主人公来到了野牛中，即他的岳母家里。岳母家的人想方设法要消灭他，然而他克服了种种磨难，并且得到了他们的承诺，即从今往后，他们给人类的好处是提供食物。当他回来时，村子里正流行饥荒，因为猎物稀少，而干旱又威胁着庄稼。主人公带回了野牛，即食物源，还有充沛的雨水。

这个神话的各个环节都很清楚，几乎不必作解释。从一开头，女主人公谷丝就标志着社会学上的关系，因为她的行为与两种极端相反的婚姻形式有关并且使之形成鲜明的对照：一种是与生活在天地尽头处的妖魔的异族婚，另一种是与自己儿子的同族婚。但是她代表农业，这既可以从她的名字也可以从这个名字所表达的作用看出；而她的丈夫，以及后来她的儿子，则是好猎手。结果是，异族婚将使村里输出农业，而同族婚联盟将向村里输入狩猎。只发生其中一件事是不可想象的，正如从两位妻子不相容的本性拟人地表现出来的这些经济活动的形式所证明的那样。为了去追寻牛女，谷丝必定被遗弃。但由于前者苛刻好妒，遂擅长争斗——这是狩猎必要的条件；后者宽厚大度，这不仅保证了狩猎成功，而且还使庄稼丰收。这也是实际生活中发生的事情。一旦谷物长高了，印第安人就撂下他们的田地和村庄去过游猎生活。在他们出门期间，庄稼自会生长。他们只要在回来后去收割就可以了。这个神话就这样把成对的项目结合到了一起，并确认了它们的同源性，虽然它们处在不同的层

面上，有从技术经济的形式到内部伦理并包括社会生活的规则的罗列。农业包含着狩猎，正如狩猎包含着战争。从经济的观点去看的农业，从社会学观点去看就是同族婚，因为它们都是村庄内部的。另一方面，狩猎和异族婚都是向外去看的。最后，忠贞是私通的反面(神话对这件事起源的解释，参见博阿斯，1950，P.281:"这也是男人抛弃妻儿而不加细想的习俗的开端")，因为它们之间的关系，恰如同族婚与异族婚的关系，或者以农业为一方、以狩猎和战争为另一方之间的关系。

谈了夏猎问题之后，让我们现在来考察一下冬猎。红手杖仪式是用以从 12 月到 3 月吸引野牛靠近村庄的。我们知道，它实质上是年轻男子将他们用皮毛袍子裹着的光身妻子交给年长者，将牛人格化。在真实或象征性的交尾仪式中，年长者通过其妻子为中介将超自然的力量传递给年轻男人，以保障他们在狩猎或征战中取胜。曼丹人和希达察人在举行这一仪式时的方式是相同的。

另一方面，各部落的神话主线也是互有差异的，因为每个神话都把主角只保留给夏季神话中作为男主人公妻子的两个女人中的一个。并且，正如从夏猎和冬猎的对比鲜明的特征中可以想到的那样，从一个神话到另一个神话中，妇女的社会学功能始终保留着。在曼丹人的红杖神话中，谷丝不过是一个喜怒无常、性情乖僻的女人；而在希达察人的同源的神话中，牛女则成了一位民族英雄。

不仅如此。事实上，由于曼丹人的红杖神话开头同小鹰神话相似，说是有一位不愿结婚的处女，她受到了妖魔的控制，这样神话的展开就不同了。女主角逃脱出来。在回家路上，她收养了一个非常美丽的小女孩，号称第一美人。她把她领回村子。结果这个孩子竟是妖魔，是饥饿的化身。她吞食所有的居民。

野牛们帮了大忙,它们谴责了她,把它放在桩石上烧死了。从此以后,每当冬季里饥饿威胁村子时,野牛就会赶来,把自己当作食物贡献出来,同时也换取已经给了他们的女人。

所以,在这个神话里,是谷丝把饥馑带进村子的。但在希达察人的版本里(博阿斯,1965,P.452—454),整个系统都是倒过来的。他们把谷丝和牛女换了个位子,把谷丝安排在村外,把牛女安排在村里。谷丝是一个莽撞的女主角,她从远途旅行中把饥馑带到了村里;而牛女则是聪明的女主角,她在冬季里带来了野牛。因此,是牛女,而不是谷丝使印第安人(现在已成了她的乡亲)免于饥饿。

在曼丹人夏猎仪式的主线神话故事里,男主人公终于同他的妻子牛女团圆,并且由于他的小儿子的合作,他逃过了岳父家对他的迫害,他儿子因此也证明自己是与妖魔为敌的。曼丹人冬猎神话里的那个漂亮孩子,即取代合法儿子的养女,以及生命攸关的野牛之缺乏的现象,即饥饿的原因(而不是将生命攸关的野牛之存在现象中性化,因为这里野牛是作为敌人而行动的),是出现在夏猎神话里的救命的年轻野牛的反面。于是,在一个女性社团于12月至3月举办的另一冬猎仪式中,有第三种变式影响着同一个角色,即野牛女。诚然,这个主线神话(见博阿斯,1950,P.325—326)与两头牛崽的捕获有关,其中的一头终于能留在村子里,这样母牛不得不在每年冬季来看它,这便把畜群引近了。这个牛崽姑娘(野牛大量涌到的被动原因)是与那个小女妖精对立的(小女妖精积极地表明野牛的缺乏是饥饿的化身)。她的雄牛崽(阻挠她的家庭同类相食的打算)则是敌对方面。

当采用形式的观点时,我们可以因其与冬猎与夏猎的关系而感受到神话与礼仪间的其他一些关系。关于白牛女这组故事

的神话和礼仪是曼丹人和希达察人共有的，而据信，希达察人是从曼丹人那里取来的（见博阿斯，1965，P.205）。关于红杖这组神话，我们能说的不多，这里，只有仪式是两个部落共有的。但是，如我们所见到的，每个部落的主线神话的不同在于它们互相表现为对方的一个角色。在红杖和白牛女之间也有着同样的关系，不过这回是在仪式的层面上：在一个场合里必需要有年轻而又可爱的姑娘；在另一个场合里，只有老年和过了绝经期的妇女才是起作用的人。然而，当我们比较每个仪式中司仪在典礼厅里的布置时（参见博阿斯，1950，P.317—327），便能找出几组对照的东西。参加白牛女的礼仪的都为妇女，而在红杖仪式中则男女兼有。与这种两性共存现象相对立的是，在另一仪式里把成员分成单性的女祭司组和助理组，前者为主，后者为辅。在这两种场合里，仪屋的主人及其妻子都扮演一定的角色，不过指定给他们的地方或者是在司仪围成的圈子中，或者是在圈子外。

让我们作一简要的概括：冬季的白牛女礼仪是曼丹人和希达察人共有的，既是在礼仪中也是在神话中。另一主要的冬猎礼，红杖礼，在仪式上是两者共有的，但神话方面却有不同。最后，在仪式层面上，这两种重大的冬礼是互相颠倒地反映着对方的。

希达察人知道小鹰神话的一些细微变化（见贝克维斯，1938，P.77—78）（我们记得那个神话是说夏猎的），但似乎并不举行相应的仪式。于是，为了把两个部落的神话和仪式间的关系体系补充完整，人们必须在希达察人中找出与夏猎礼相应的东西，或它的替代者。

希达察人的狩猎礼与在平原各处凸起的小丘的神话有关。

其中一座小丘中栖着两尊保护神：燕和鹰，它们使运道不佳的印第安人多有猎取(见贝克维斯，1938，P.234—238；博阿斯，1965，P.433—436)。现在，曼丹人夏猎神话中的英雄是一只鹰，他对小丘格外喜爱："……在他闲暇时，他便坐在村后小丘的石堆上"(博阿斯，1950，P.275)。像希达察神话中那两只守护神鸟，他也对冬天的村庄不屑一顾，而是喜欢与他的人民一起在河谷的顶端安营扎寨。最后，希达察人把所有这些信仰与夏猎联系在一起(博阿斯，1965，P.436—437)。

于是，我们就有了比较集中的线索，它说明，希达察人中的这些仪式，称为"世间命名"(Earthnaning)，与曼丹人中的小鹰礼是相应的。然而，据希达察人称，小丘的主人是一只鹰，这个角色把他的名字——雪鹰——给了曼丹人用以命名一种冬猎礼。所以，这一切似乎都在说明，保留在曼丹人中的这后一种仪式，在希达察人中已经变为夏礼了。

在这些情况中，曼丹人不是把雪鹰和地面上的小丘联系起来，而是与象征性的河谷——猎鹰者的埋伏洞穴联系在一起，这一点似乎很有意思。神话里的英雄曾误陷于一个由滚石砸出的相似的洞穴。正是由于在地下探游，他才找到了鹰巢(见贝克维斯，1938，P.149；博阿斯，1950，P.286)。这位英雄名叫"黑狼"。尽管曼丹人是在12月至3月为冬猎而举行雪鹰礼的(即：在最寒冷的日子里)，但是希达察人举行以守护神狼为名的仪式却是在最热的月份里(博阿斯，1965，P.148)。冬季与夏季的颠倒在这个侧面得到了确证。

我们已经注意到，冬猎和战争由于它们的相似和接近，提供了双重的类似："……在猎取野牛时，印第安人有死于敌人之手的，也有伤于野牛而死的"(博阿斯，1950，P.277)。这种相似性解释了为什么曼丹人和希达察人相信战争本身是同类相食的猎

取，在此男人成了太阳及其姐妹们(即以弃尸为食的天妖)的猎物。既然每个部落中关于冬猎的主线神话提出了经过颠倒的特征，既然冬猎本身就是夏猎的颠倒，那么就必定表现为对称的颠倒。这一方面是指出现在曼丹人的和希达察人的与天国人(People Above)有关的神话之间；另一方面，出现在关于一组战争的神话与另一组关于冬猎的神话之间。

让我们从第二点谈起。我们不必深入到它冗长繁杂的细节，仅粗粗一看便可以知道，在曼丹人关于天国人的神话(战争出自于此)与希达察人关于红杖神话(冬猎礼出自于此)之间，有着明显的平行关系。两者都提到了太阳和月亮兄妹之间的争执：或者是关于一个食人的夏延人(Cheyenne)妇女，或者是关于代表一个被人所食的物种的牛女。这两个神话各自还都关系到冒险游戏的起源(印第安人视之为一种战争)和以取首级为最高目的的战争本身的起源(参阅博阿斯，1950年，第299—302页；1965，第452—454页)。

这两个互生的神话之间的平行关系可以从两方面去说明。首先，间接的方面：就像希达察人关于天国人的神话一样，希达察人的红杖神话也关系到天上的食人者及人类，从中又产生出冒险的游戏、战争及战争礼。这个同一的结构并不排除差异，这一点稍后我们还要谈到。现在，只要记住下面这点就行了：曼丹人的红杖神话将希达察人的主线神话在同样的礼仪中颠倒过来了，因而也把具有同样结构的希达察人关于天国人的神话颠倒过来了。这种倒置的现象也从直接的方面得到了确认：希达察人关于天国人的神话提到了一个天国的婴儿，他是作为印第安女人合法的儿子而再生的，并且对于希达察人败于他们所攻击的敌人之手负有责任。这个神话所涉及的“战争的关键”——如果我们被允许这样表达的话——正是曼丹人红杖神话所说的

"狩猎的关键"这个说法。在那里，实际上是一个大地生的婴儿，一个女婴，她被印第安女人收养了，但却成为吞食曼丹人的妖魔。她象征着冬天的饥馑，饥馑是由于野牛没有进村子或来到他们的近处。

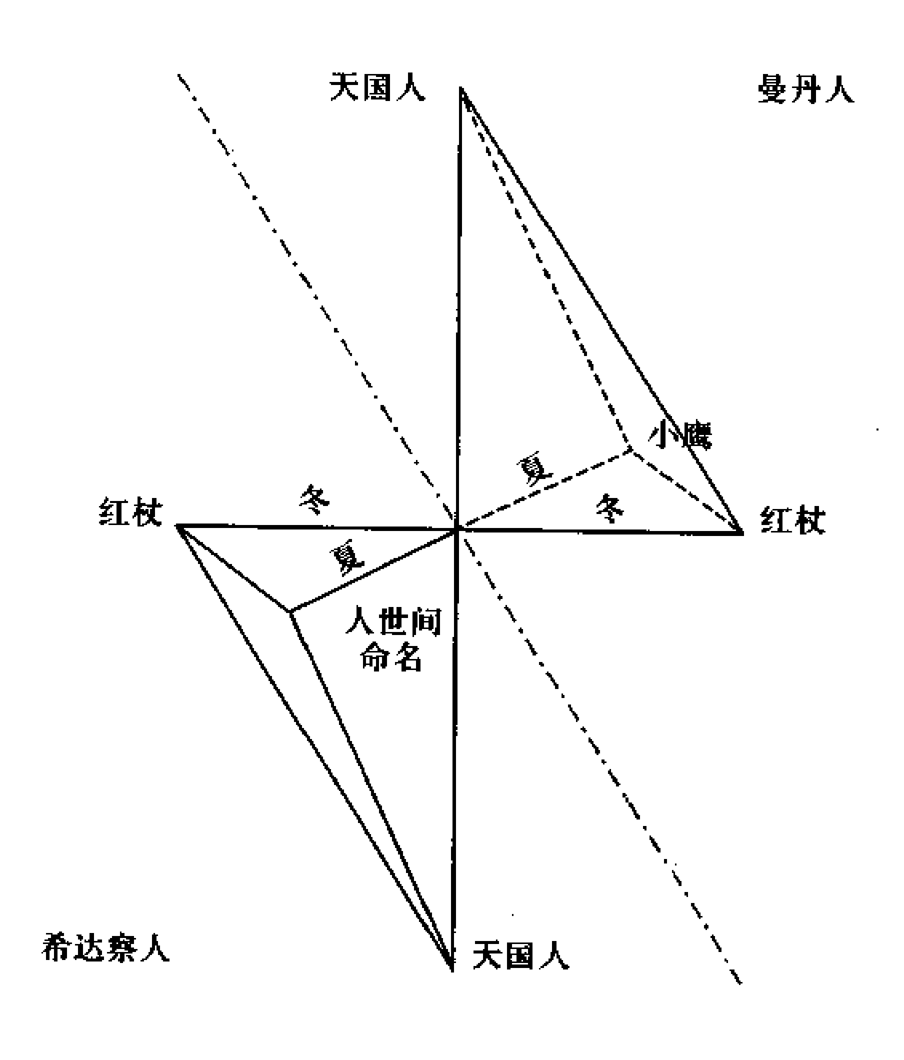


图 17

我们讨论得多深了呢？我们注意到，曼丹人和希达察人的神话各自都形成了一个体系；而且这两个体系还提供了互相对称的图像，其相应的关系可见图 17：

在每个部落里，主要的狩猎神话都占据着三角锥形顶点的位置。从一个部落到另一个部落，它们可以在相应而相对的顶点找到。这种对称的关系就这样两个两个地联系在一起：关于天国人的两个神话（食人的猎手也包括在其中）；那些关于红杖的神话，每个神话那里都有冬礼；希达察关于人间命名的神话，以及曼丹人关于小鹰的神话，这两者都属于夏天。不过图 17 需要作进一步解释。

1．穿越图表中心组成水平面的两条轴线分别对应于冬季和夏季。在冬季轴的两个末端，可以找到红杖礼，这对于两个部落来说是相同的，不过因为主线神话的倒置现象，它们是处在对立的两个端点的。

2．相似地，曼丹人的小鹰神话和希达察人的世间命名神话是在夏季轴的端点找到的。我们可以看到，这些仪式是从几个方面互相对应着的：男主角（燕与鹰）和女主角（谷丝和牛女）的双重性；出现在两者中的一位叫作鹰的角色，他喜欢盘踞在高地上；最后，两个礼仪与夏猎的结合。

3．关于天国人的神话处于第三条轴线的端点，这条轴线通过另两条轴线交点而垂直竖立。红杖礼、小鹰以及以人间命名的神话有季节或定期的性质，而天国人的仪礼则可以从 1 月份举办到 1 月份（博阿斯，1950 年，第 108 页；1965 年，第 326 页），没有季节或定期的性质；换句话说，它们是非定期地举行的，可在 1 年中的任何时间举行。从它们的几个特点中可以明显地看出，这些神话在曼丹人和希达察人之间是正好相反相对的。在曼丹人的神话中（博阿斯，1950 年，第 229—

302 页)，两位原本不是姐妹的世俗女人，她们到了天国嫁给了一对兄弟，遂成了妯娌。其中一位属于曼丹人部落的，她与妖魔（即太阳）分手。借助于一根绳索，她得以回落到自己的村子。为了报复，太阳把她亲生儿子放到曼丹人的敌人首领的位置上，以此作为宣战。在希达察人的神话里（博阿斯，1965年，第 327—329 页)，所有的事情都恰恰是颠倒的。一对天国的兄弟投胎于人间成为儿童。太阳的姐妹，一位女妖，借助一根绳索与出生在人间的两兄弟中的一位联系上了。她把他作为自己的养子，并把他置于希达察人的敌人首领的位置上。这自然是对于希达察人所发动的战争不利的威胁。在一种版本里，月亮和雷鸟与曼丹人并肩作战，使他们取得了胜利。月亮的儿子，现在是曼丹人的首领，喜欢坐在土丘的顶部。在另一个版本里，女主角，燕子与鹰，我们知道它们为土丘的主人，为希达察人扭转了战争的结局。

4．前面这些说明了，在希达察人中，关于战争礼创立者的天国人的神话和关于创立了夏猎礼的以人间命名的神话，这两者之间有着直接的联系。两个神话的指导精神也是一样的。撰写关于希达察人报告的人说，天国人神话中的有关情节，成为世间命名的神话的开端，得到了进一步的展开。而且，希达察人关于红杖的神话与关于天国人的神话，也有着直接的关联。它们都提到了天国兄弟对于人类的一次访问，在一则神话里是为了投胎(因为星辰再生为印第安人)，在另一则里则是为了交媾(在此，访问的目的是要成为印第安女人的情人而不是儿子)。接着是一场战争，然而这场战争是反对希达察人的，而不是希达察人所发动的。在战争中，是太阳，而不是他的姐妹，与希达察人的敌人站在一边。

5．同样的联系在曼丹人的神话中也可以看到。在关于天

国人的神话和关于红杖的神话中，一位每次都被称为谷丝的女角色（她也是一位村姑），去与一位住在世界尽头的妖魔结婚，这个地方不是很高（垂直轴）便是很远（水平轴），不是绑架她的亲生儿子以防止他成为食人者（博阿斯，1950 年，第 300—301 页），就是收养一个女孩，尽管她是一个食人者（第 321 页）。谷丝也是小鹰神话里的女主角，在这里，她作为一个素食者，与一位食人女人（她有食性相同的兄弟）结为对子。在第一个神话里的野牛把狩猎倒转为战争，第二个神话里的食人者则把战争倒转为狩猎，因为敌人是被吞食的（第 301 页）。

我们的系统提出了两个显著的特点：一方面，是整体上的极端的对称；另一方面，结合两个亚系统之间的联系却又非常弱，简直像一根线。然而事实上，我们前面的说明显示，它们是以其他方式牢固地联系在一起的。

首先，由于白牛女在曼丹人和希达察人的神话和仪式中都贯串始终（见第 246 页），冬季轴延伸的限度就扩大了一倍。

另有一种动态的联系加到了静态联系上。因为，出现在两个部落中的关于雪鹰故事的始末中，它有时与河谷相关，有时与高地相关，就这样它分别起到了冬季和夏季的作用。所以，如果白牛女故事的始末忽略了两个亚系统的对立，因而加强了它们的结合，那么雪鹰故事的始末则明确显示了它们的对称并发挥了同样的作用，尽管是以不同的方式。

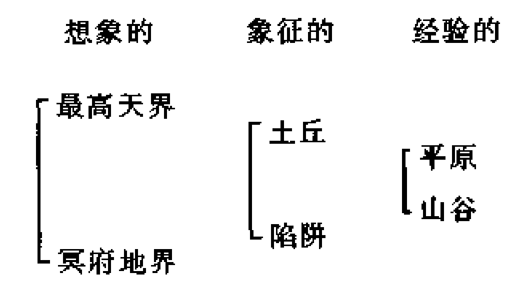
为了支持上述解释，让我们强调指出，在形式的层面上，我们发现两组神话礼仪是处在明显对立中的。在所有关于狩猎的礼仪中，关于白牛女的那个最突出了时间的特征。由于害怕严寒天气（甚至在 8 月份）就降临而毁坏田园，不合时宜地谈论它是不许可的。该仪式只能在冬至期间，一年中白昼最短的那些日子里举行（博阿斯，1950 年，第 324—327 页；1965，第 206 页）。

此外，该仪式只有一个目的：使冬天冷而又冷，以迫使野牛来到村庄的附近。另一方面，雪鹰仪则具有折衷的性质。它们用于冬猎，用于春雨、夏雨，用于在任何季节爆发的战争（博阿斯，1950年，第108页）。白牛女仪式排除一切其他的活动形式，与它们不相容；然而雪鹰仪式则可与一切事情相容（博阿斯，1950年，第282页；1965年，第433—434页）。

这样，可称为"白"的仪式（白牛女，雪鹰）似乎能有两种不同的联结的方式：一种是被动的，另一种是主动的；而"红"的仪式（红杖），其神话则因它们的不同性质而只能有不稳定的随机联结。关于这个问题，让我们指出希达察人关于红杖神话的说法的一个细节，守护牛的身体是涂成红色的，白色和黑色是不能用的（博阿斯，1965年，第452页），这说明，不同仪式的对立和不同的颜色是有关系的。

让我们记住，一个或数个主人公对于土丘的偏爱，是曼丹人关于天界人的神话和希达察人关于世间命名的神话之间的一种联系。希达察人的天界人神话和曼丹人的小鹰神话在图表中占有对称的两极的位置，而高出地表的土丘正是作为斡旋于这两者间的一种适当的象征。第二个神话的细节完全证实了这一假设的结论。为了躲避她想要征服并与之结婚的天妖（一只鸟）的攻击，女主人公在鼹鼠（穴居动物）的帮助下，平躺在一条沟里，这样她的身子与地面一样平，食肉鸟也无法抓她了。换言之，它重建了一个近似猎鹰者的陷阱，我们于此认出了它是与土丘相对立的谷地的一个象征。

因此，在一处，土丘起着高与低之间的肯定的斡旋作用；在另一处，由土丘颠倒而成的小谷地起着否定的斡旋作用。这样，从想象的层面经过象征的层面到经验的层面，可以求得一种三重性的转变：



对这个体系的一致性的第二个证据，可以在伦理准则中找到。我们不止一次地注意到，这些神话同时在各种经济活动的形式、各种社会政治关系以及与家庭伦理有关的行为间形成对照。小鹰神话说明了不忠实的起源（博阿斯，1950 年，第 281 页）；而雪鹰神话则说明了妒忌的起源（第 294 页）。白牛女仪式是中性的，因为举行这一仪式的女人已经都绝经了。红杖神话是劝说男人们将他们的妻子交给长者时要克服妒忌心。还余下希达察人关于人间命名的神话，也当有某种道德的涵义。

上面这个说法是从假设推论的方法得出的，那么神话本身又是怎么说的呢？它讲述了一个被收养的陌生人的故事（博阿斯，1965 年，第 434—435 页），他冒着生命危险去解救被他的自己人从希达察人那里绑架去的“姐妹们”。因此，这是对兄妹间情份的赞扬，它超越了性爱和部落界限两个层面，作为与小鹰神话的对立，它宽恕了性爱上的不忠贞，也突破了部落的界限；然而红杖神话所主张的性爱方面的不贞，是发生在部落甚至村庄内部的。

曼丹人和希达察人对于他们各自神话之间既相关又对立、既对称又不对称的关系是怎样意识的？为了回答这个问题而得出结论，首先必须强调，这两部分人的神话，除了我们已注意到的差异之外，还有许多共同点。他们相互了解对方的神话，知道

怎样以同样或相似的话将它们联系起来。因此，问题不在于两个部落中存在着某些几乎一样的故事。我们只是想说明，当要创立相似的仪式(或具有同样功能的仪式)时，每个部落都要从已经成为共同遗产的东西中选取相反的或互补的东西。

于是，在开始将差异引进神话系统的时候，在仪式层面上存在着一些公认的相似之处，这些相似之处好像是把经济活动和技术的形式固定到了思想意识上。曼丹人和希达察人的仪式是相同的，因为后者来到密苏里河流域时，借用了前者的仪式连同生活方法，这些仪式有助于解决生活方式上的问题、掩盖生活方式上的矛盾。这样，从某种意义上说，各部落之间仪式的主线神话出现相互对照的情况，是一种双重的证据，它既表明每个部落有其与众不同的历史渊源，关心自己个性得到保持，又表明历史本身在引导这两部分人去参与一种共同的实际生活。

但是，两群人之间的和睦相处既需要在某些方面相同，又要保持一定的区别，即使在我们之间也是如此，这难道不是千真万确的吗？土著人的哲学是意识到这种辩证的必然性的，尽管它是通过历史而不是结构来表述的。曼丹人以“Minnetaree”(在他们的语言中这个词的意思是“他们渡过了河”，)称呼最古老的希达察人群，他们在史前时期的末段从东北方来到密苏里河流域，向曼丹人学会了种植玉米。然而，曼丹人根据他们自己的传统，不希望这种同居共存继续下去，他们是这样向客居者表明自己看法的：

> 鉴于我们的习俗和你们不同，你们最好到上游去建村立寨。因为我们各自不了解对方的生活方式，年轻人之间也许存有嫌隙，可能会发生战争。也不要离开太远，因为远居的人就如同异类，他们之间便会爆发

战争。请一直朝北走，直到看不见我们木屋的炊烟，在那里建立你们的村庄。这样，我们近可以成为朋友，远又不足以成为敌人（麦克西米兰，1843年，第368页；博阿斯，1965年，第15页）。

一个世纪后几乎用同样的语言被重复着的这种高明的政治哲学教诲，用地理学和历史学的语言为结构形状下了定义，这种结构形状是实施该政治教诲的结果，我们的回顾分析只不过是对它的重温而已。要把自己看作既相似又相异——既近又远，是朋友又算是敌人，是敌人却还是朋友，难道对称性没有为这种既结合又对立的看问题的方法提供最精彩而简洁的途径吗？人们在镜子里看到的自己的形象似乎是离得最近的，一伸手便可触及。然而却是没有什么东西比这另一个自我离我更远了，因为那个模仿得惟妙惟肖的形体，一切都是倒着反映出来的；而且互相熟知对方的这两个形式，各保持着命运赋予他们的原初方向。最后，如果邻近民族的习俗间表现出对称的关系，那么它的原因不仅仅是到某些关于自然和思想的神秘法则中去找。目前这个有几何学的完满的模式就是无数次努力的总结，尽管这些努力的自觉程度不一，然而经过历史的积累，都指向同一方向：达到人类的多样性和统一性恰好相平衡的那个分寸上，这对于人类社会来说无疑是最好的；并且还要保持交往和不交往之间的平衡，因为交往有利于相互启发，不交往也是有益处的，因为娇嫩的差异之花须存在于半暗半明之中。

第十四章　神话是怎样消亡的[①]

这里我们将讨论神话的消亡问题，这不是指在时间中的消亡，而是空间中的消亡。我们知道，神话本身是变化的：可以是同一个神话从一种变体到另一种变体，可以是从一个神话变到另一个神话，也可以是同一个神话或不同的神话从一个社会到另一个社会，这些变化有时关系到框架，有时关系到代码，有时则关系到神话的寓意，但它本身并不消亡。因此，这些变化都遵守一条原则，即保存神话素材，这样任何神话总可以从其他的神话中产生出来。

可是，最初的模式的完整性在其运作过程中是会变质的。这种模式会超出神话的特征仍清晰可辨的阶段，超出神话中像音乐家所谓"旋律"那样的东西的阶段，你可以随便称它为退化或是进化。在这些情况里，神话又变成什么了呢？这正是我们这里要用举例来加以考察的。

操萨利什语的民族同其南方的邻居萨哈普廷人，在历史上曾经占领过从落基山脉到太平洋的一望无遗的地区，还大致包括南面的哥伦比亚河谷和北面的弗雷泽河。在这片广袤的土地上，可以收集到一个神话的许多变体，这个神话说的是一位贫病交加、受人鄙视的、叫作"山猫"的老头的故事。这个老头略施小计，使酋长的女儿怀孕了。对这种莫明其妙的怀孕，人们疑虑纷纷。孩子出生了，他竟指山猫为父；愤怒的村民遗弃了这对夫妻，不留下火种和食物。靠他自己，或者还有他妻子的帮助，山

猫恢复了他的本性：一个英俊小伙子和好猎手。仗着他，他的家庭生活颇富足，而拔寨而去的村民则忍饥挨饿。最后村民们无奈地回来了，并请求他的宽恕。那些并不曾执意苛待他、贬损他的人得到了原谅，并被赐予食物（博阿斯，1895a，第9—10页；1901，第287页；1917，第109—116页；菲内，1934，第465—488页；雅可希，1934，第27—30；亚当逊，1934，第193—195页；雷查德，1947，第109—116页；泰特，1898，第36—40页，1909，第684页；雷，1933，第138—142页；霍夫曼，1884，第28—29页；哈伯林，1924，第414—417页；希尔-都德，1899，第534—540页，1900，第549页，1907，第228—242页）。

这个神话的主要情节流传极广，远到热带美洲、巴西东海岸古图皮南巴人中间，还有在秘鲁，人们都能听到这则神话。萨利什人的独创性是把它发展成故事的两个分支。一支是说，山猫的儿子遭到一只猫头鹰的绑架，后来被自己人救出，他把一个满身疮痍的老头的皮肤披在自己身上；一旦焚烧起来，这皮肤就会化作浓雾。另一支是说，一个喜欢冒险或遭人讨厌的孩子（依不同的说法），他成了驾驭风的主人。在那个时候，风刮得大地荒凉不毛。在捕获和驯服风以后，他陷入了危险，后来又在一位名叫土狼的角色的帮助下得以脱险。这第二种形式是18世纪时经加拿大皮货商传播的一个法国民间故事中随便取来的，这个事实提出的问题我们已在别的地方试图解决过了（参见我们的教学报告，《法兰西学院年鉴》，1969—1970，第285—289页），这里我们且不必去理它。为了说明这两个故事分支在形式上的对称，我们只要指出，在我们所谈及的该地区（以及超出这个地区、远至东部普韦希洛人地区）的信仰中，山猫和土狼这两项组成了

① 第14章最初以法文发表于《科学与社会意识：雷蒙·阿隆纪念论丛》，巴黎，Calmann-Levy，1971年，第1卷，第131—143页。

一组既相关又对立的对子，雾和风也是这样，每组神话都分别与它们的起源有关。它们是两种互不相容的氛围。

而且，每一系列中的主人公，山猫的儿子或受土狼庇护的人，又派生出了有相似名字的角色(有时甚至是相同的)，这些名字依不同方言叫作察乌兹(Tsaauz)、恩察兹(Ntsaâz)、斯纳纳兹(Snánaz)，撰写土著报告的人认为他们之间是有关系的(博阿斯与亨特，1917，第26页)。即使当被猫头鹰绑架的小孩不是山猫的儿子时，在隐喻中他仍与山猫有一种密切的关系。两人都是雾的主人，并且在不同的故事中，他们都以一个老头疮痍斑斑的皮肤来伪装自己。他们之间的关系是一种相似的关系，而在对称的系列中，土狼和年轻主人公风主之间则是一种接触的关系：他们的合作仅仅是由于他们的一次会面。最后，第一位主人公被猫头鹰抓获，在第二位主人公的名字中得到了反映。他叫作斯纳纳兹，据报告人说，这名字在舒斯瓦普语(Shuswap)中的意思就是"猫头鹰"(泰特，1909，第698—699，702—707页；1898，第63—64，87—89页；1912，第265—268页，393—394页；博阿斯和亨特，1917，第26—30页；希尔-都德，1904，第347—352页；雷查德，1947，第146页；法伦德，1900，第36—37，42—43页)。

在居住在萨利什语地区中心部位的汤普逊河流域的印第安人中，这两个系列的神话故事以最清晰的形式得到了交汇。在其北方的邻居舒斯瓦普人，还有在说萨利什语的人中间，神话的整体早已被分解了。据研究该地区印第安人的大专家泰特说，他们一般把关于斯纳纳兹(即风主)的神话，划分成两个独立的故事。从神话的对称性而言，关于那个受到猫头鹰威胁，当时被它绑架了的啼哭不止、令人难以忍受的孩子的故事渐渐消失了，我们可以说是趋向于表达得越来越少。这个过程起先表现在量的方面：情节归约为主人公之被劫，旋得解救，以及这个"猫头

鹰-人"变为一只普通的鸟,象征着死亡(所有内地萨利什人及其他许多印第安人都把这一作用加给猫头鹰)。它也表现为质的方面(例如,在萨利什人东面与之接壤的操独立语言的库特内人中间。见博阿斯和亨特,1918,第20,37,50页),在这里,舒斯瓦普人神话中的猫头鹰从一个妖魔变成了一位聪明强悍的巫师,不仅没有使年轻的主人公沦为奴仆,而是将自己的知识传给他,甚至使他变得比自己还高明。

于是,从北到南去看这同一个神话,我们首先看到了一种渐渐削弱的过程:一方面,它表现在叙事的长度和丰富性上;另一方面,表现在主题的戏剧性的强度上,仿佛情节正在解体,同时也在萎缩。

从其语言和文化上看都属于是最北边的内地萨利什人的舒斯瓦普人,与他们南面的邻人有着明显的亲缘关系。但是如果我们越过他们去研究,我们便须跨越两道界限。在西北方,舒斯瓦普人与齐尔科廷人为邻,他们是第一个大阿萨帕斯干语的代表,这种语言向北方和西北方扩展直至爱斯基摩人的疆域。从文化的观点看,齐尔科廷人已经脱离了内地萨利什人特有的社会学上的混乱的模式,与太平洋沿岸土著近邻的文化比较接近。这些文化,包括夸基尤特人(Kwakiutl)、贝拉·库拉人(Bella Coola)和钦西安人(Tsimshian)的文化,如我们所知,其特征是已经有了复杂的分为氏族和部落的社会组织;有根据其出身、祖先和财产而确定的分为贵族、平民和奴隶的阶级制度;最后,还有极为繁荣的绘画雕塑艺术,雕琢精美的图腾柱及仪式面具即为最著名的例子。

萨利什人占据这块地域显然有数千年之久了,这些语言和文化上的特征是表明他们与晚近才来到的阿萨帕斯干人具有不同

历史起源的见证。萨利什人北方边疆线构成的这道界限想必是对于交往构成了一条明显的障碍。人们经常观察到，在这种情况下，经过缩简表述的神话系统会在界限的那一边恢复其原始的丰满性。但它们的映像是颠倒的，这有点像一束光穿过打开的小孔，进入了照相机的暗盒，因迫于障碍而相互交错。同一个图像，在外面看是直立的，在里面便反映为倒立的(见第184页)。恰恰与这种模式相符，在齐尔科廷人这里，关于被猫头鹰所劫的男童的神话又恢复了如舒斯瓦普人南面的萨利什各族人那里一样丰富，其情节也一样。但是，有意思的是，几个基本的主题被颠倒了，或在经历转变，这种转变有时导致意义的完全改变。

那么奇尔科廷人是怎样讲述这个神话的呢？他们说，一只猫头鹰，假惺惺地给一个啼哭不止的男童喂食，诱骗着把他拐走了。他扶养男童成长，用魔力使他长得飞快，又用贝壳(齿骨)项链把他打扮起来。男童的父母去寻找儿子，并且找到了他。可是这个孩子倒喜欢与猫头鹰在一起生活，因此开始时他拒绝了自己的父母。最后，他终于醒悟过来，这伙人焚烧了猫头鹰的屋子，匆匆逃离。鸟人对他们穷追不舍，他们躲到了他必经的一座独木桥边上。猫头鹰被小孩的尖指(他以山羊角套在手指上成为骇人的利爪)突然惊吓，跌进河里，挣扎着爬上岸后就不敢追赶了。村民们张开臂膀欢迎主人公。其时他从头到脚挂满了夺来的贝壳，于是就把贝壳分给村民们。从此以后，印第安人便有了齿骨做成的饰件了。

有一天，主人公的母亲看到他很脏，命他去洗澡。他不肯去，他母亲便强迫他去。他便潜入水中消失了。悲伤的母亲伫立在岸边，不肯离去。冬天来了，村妇们来到河边凿冰取水。这位主人公仍然在深水里活着，竟以打破水桶取乐。一对姐妹精心布置了一只水桶，作为诱饵，把他捕获了。他因长期呆在水

里，浑身绵软十分虚弱，以致难以行走。这对姐妹想刮去他身上那层像皮一样的泥，却徒劳无功。她们把他带回屋子，让他烤火取暖，照顾他。

那年冬天分外的冷。食物越来越少，男人们搞不到制雪靴所需的木头，不能出去打猎。我们的主人公虽然尚未恢复元气，还是拖着病体走到外面，搞到了恰够做一双雪靴的木头。他请一个女人把木头拿进去，还要她走在进入屋子楼梯一半时(在这些印第安人中，屋子有一半建在地下，入口的通道经过屋顶)晃动手中的木头。这样一晃，木头便变多了，充满了一屋子。于是猎人们便能制作雪靴，外出打猎了。可是他们找不到猎物，饥馑来临了。

这时，主人公向村民要来些箭，他也外出打猎。他偷偷地脱下那层淤泥皮，藏在一边。他用自己的本来面目，猎获了许多驯鹿，再次盖上淤泥皮后，把猎物分给那些将好箭赐予他的人们。但是一个叫乌鸦的人只给了他一支质量差的箭，因此他只分得一只小狼，这是很蹩脚的猎物。于是，他就暗中监视主人公，发现了挂在树叉上的淤泥皮。乌鸦便将它藏在一边。他看见主人公恢复了青春、美丽，还有贝壳饰物。去除伪装后，主人公恢复了他原来的面目，并且娶了把他治愈的那对姐妹为妻(法伦德：1900，第36—37页)。

要把这个在萨利什人中广为流传的阿萨帕干语版的神话的一切变化和颠倒搞得更明白，无疑要引证它的各种其他的变体。但是这会使我们的线索拉得太长，所以我们还是让自己顺着已经提示出来的线索去探索。不是按照通常的顺序猫头鹰闯入棚屋去绑架孩子，而是他在外面诱拐了孩子，上面概述的舒斯瓦普版的神话便已着手改变了猫头鹰，使他从对于库特内人来说的一头食人怪兽变成了一位恩人。齐尔科廷人的叙述也是在这同

一方向上推进这种转变的。但它颠倒了鸟人的作用：他把精神力量赐予舒斯瓦普人，并且成了主人公逃跑前就拿到手的那些物质财富（齿骨）的保管人。正是这一情节道出了这些贵重饰物的来源，并且使它们带有异国的和超自然的性质。齐尔科廷人有充分理由去加深他们内陆邻人即内地萨利什人脑子里的神秘性，因为他们的邻人只能通过自己才能得到那些贝壳（事实上他们称为齐尔科廷人，这个名称的意思便是"齿骨人"）。然而事实情况却大有出入。齐尔科廷人曾是唯一能与贝拉库拉人进行交往的人们，他们穿过自己领地内沿海山脉的口子，从这些渔民手中买得贝壳。所以他们对高原萨利什人来说具有十足的垄断权。这里讨论的一系列神话对称关系，解释了后者（尤其是在汤普逊和科达伦人中）是怎样失去齿骨贝壳产地（原先在本地）的。这正好把他们的神话与齐尔科廷人的神话置于直接对立的地位，因为齐尔科廷人正是在神话中解释了他们是如何获得这些来自异国的饰物的。

齐尔科廷人神话中关于主人公的母亲硬要他去洗澡这一节也颇具意义。如果我们把这一情节沿东南—西北走向的轴线列出来，使科达伦人、汤普逊人和齐尔科廷人一个挨着一个，那么我们可看到一个三角形的转换。在科达伦人版本中，口渴的母亲请儿子弄些水来，这个要求被儿子拒绝了。在汤普逊人的说法中，儿子因为感觉太热，遂不顾其母反对洗了一个澡，这与齐尔科廷人的说法正好相反（雷查德，1947，第169—170页；博阿斯，1917，第26—30页；泰特，1912，第265—268页）。于是，水的语义学上的功用就从饮用延伸到了洗澡，即从身体的内容物成了身体的容纳物，因为饮用水之进入身体恰如身体之进入洗澡水。同时，起否定作用的儿子转换成否定性的母亲，她又进一步倒转为肯定性的母亲：

	科达伦人	汤普逊人	齐尔科廷人
水	内容物	容纳物	容纳物
主人公	儿子(-)	母亲(-)	母亲(+)

关于这个神话的所有不同说法都包括一个冬天的片断，然而，在内地萨利什人那里，村民们缺少的是木柴，在齐尔科廷人那里，他们则始于缺水，那里主人公以击破女人的水桶为乐，即阻止她们取水。在这一说法中木头无疑也起着一定的作用，然而是用作木棍的作用，因此它与木头可用于生火这些不同的作用是对立的。再者，当主人公使少量的木头增多时，这种对立又翻倍了；增加木头的方式或是站在梯子中间摇晃木头，或是站在梯子顶部直接向底部抖落下去。这后一种方式——只有在萨利什人说法中才记得的这种方式——必定暗示了我们在本章开头说及的、叫作山猫的这个角色让酋长女儿怀孕所使用的方法(从扶梯顶上向睡在梯脚的年轻女子吐唾沫或撒尿)。更加肯定的是，在有些说法中，被猫头鹰抓获的男童是山猫的儿子，而在齐尔科廷人的神话中，男童不是山猫的儿子，他穿的仍是那张使他衰弱成病的淤泥皮，恰如山猫披着一张老头的烂疮皮；而山猫的儿子，才从猫头鹰那儿逃脱，便自愿采用了同样的外衣。请记住，把从主人公这里盗来的这张皮付诸一炬产生出烟雾，正是泥浆之使水变得不透明和烟雾之使空气变得不透明之间的完全对称，而且它与水的亲近关系是萨利什人神话中雾、烟和空气的亲近关系的对应物。

最后，与主人公使自己成为风的主人(这点在齐尔科廷人那里证据不足)的神话系列的关系，是另一个神话里处于相反位置上的土狼的出现的结果：作为低档的猎物，它是主人公对于乌鸦不肯帮助自己，只给自己蹩脚工具的报复。在许多评述风被制

服的原因的说法里，我们看到的则是土狼向主人公提供了积极的帮助，使他得以逃脱险境。

从纯粹的推论上说，似乎没有什么东西挡得住神话越过其他的界限、走出齐尔科廷人之外。在这一过程中情节会被压缩和稀释，而这一过程之后，原有的形象又会得到恢复，并且大不相同地沿着一条新的轴线而倒置起来。但是也可以这样认为：在相继越过一系列界限时，创造力削弱了，而最初易于开发的这片语义的转换场，其回报越来越小。随着一个接一个地产生出来而变得越来越离谱，在这个系统的最后状态上，由于要十分强调它的抵抗力，就迫使神话的框架遭致了歪曲，以致这个框架由于解体而告终。于是神话本身便不复存在。它或者是消失掉，以便为其他文化和地区所特有的神话开辟道路；或者是为了存在下去，而经历不仅影响其形式而且影响神话本质内容的改变。

我们相信这是可以在我们考察的特例中观察到的。在齐尔科廷人的北面居住着卡利尔人，他们也是阿萨帕干语系的成员，不过他们的文化却大不相同。他们的得名确是因为他们与众不同的习俗。寡妇们得受特别严厉的约束，例如，作为一种义务，她们要在相当长的一个时期内时常佩带其死去的丈夫的骨骼。现在我们在他们中间又重新发现了如同在南方萨哈普廷人和萨利什人中存在着的神话大系的生殖细胞，然而却经过了奇特的转换。卡利尔人有一个关于披一件山猫皮的穷孤儿的故事。在一次散步时，他邂逅了赤身裸体的酋长女儿。而她却没有看见他，直到那孤儿粗糙的手触及到她并把她抱住时，才认出了他。为了不致败坏名誉，她嫁给了他。酋长仁慈地接受了这位几乎攀配不上他家的女婿，赐以衣服和饰件，因而"洗刷"了他的贫困。酋长这样做是明智的，因为这小伙子原来是个好猎手，还杀

死了加害于印第安人的怪兽。然而有一天，他在与一只食人大山猫搏斗中战死了。悲伤的妻子遂在丈夫的尸体旁自杀(詹尼士［Jenness］，1934，第114—121页)。

当我们把这种说法与我们开头按萨哈普廷人和萨利什人的说法概述的关于山猫的故事相比较时，可以看到几种变化。有些情况像是颠倒的。主人公不是年老的，而是年轻的；他看到酋长的女儿是在村外，而不是在屋内或离屋很近的地方。然而，似乎一切都显得，卡利尔人的说法是以其隐喻的对应物系统地取代了平铺直叙的表达。一件山猫皮做成的外衣表示了别处有一个叫山猫的角色；与年轻女子身体的象征性的接触取代了她实际上的受孕。在(酋长以馈赠为主人公所"洗去"的)贫穷和齐尔科廷人版本中两个姐妹劳而无功地企图洗净的那张淤泥皮之间，以及和萨利什人版本中一旦摆脱它便显出其华贵装饰的那张老人的烂疮皮之间，也都有着象征性的关联。最后，故事不是从公正分配的概念出发，也不是以主人公分裂为两个阵营——恶人受惩罚，好人得宽恕——为结束，而是进入了一种不可避免的悲剧结局。所有这些特征表明，在卡利尔人的说法里，出现了一种决定性的转变，即从直到当时还存在的神话程式变成了浪漫的程式，在其中原初的神话(它曾是——请不要忘记——"山猫的故事")是作为它自己的隐喻而出现的：怪兽山猫在结束时莫名其妙地隐隐出现，和严厉的批评。——不是批评德性齐备的主人公，而是批评叙事本身忘记了或不能认识它的原来性质以及否认自身是一个神话。

现在让我们来考虑另一条界线：把内地阿萨帕斯干人和他们西北面太平洋沿岸部落分割开来的那条线。关于后者的社会和文化特征我们已在第290页简要地提到过，现在我们还要再

说一点其语言上的特征。定居于纳斯和斯基纳河河口的钦西安人，他们说一种独立的可能与大佩纽蒂语系有联系的语言，并且划分为以动物命名的一些氏族。一则传说证实了其中尼斯噶人的熊氏族具有在仪式上佩带一种头饰的独特权利，这种头饰用木头雕刻，油漆而成，嵌有鲍鱼的壳并画上一张猫头鹰的脸，周围是长着爪子的人样的小图像。他们的故事是说，酋长有个儿子，哭个不停。人们便以猫头鹰来吓唬他，结果猫头鹰果真来了。但是猫头鹰并没有劫持这个令人难以忍受的男童，而是带着他的姐姐飞走了，并把她安置在一棵大树的顶上，任凭她吵闹也无人能够把她救下来。终于她屈服了，不再悲号，并且嫁给了猫头鹰。不久她生下了一个儿子。等儿子长大后，她请求丈夫允许她把儿子送回人间。猫头鹰答应了请求，还为之作了一首歌，并且雕了一个有自己形象的头饰。他带了妻儿来到他们的村庄。母亲向乡亲们证明了儿子的身份后，便随着丈夫回去了，而把儿子留了下来。儿子后来把猫头鹰所雕的这个头饰及教会他唱的那支歌传给了他出身的这个氏族。那首歌唱道："啊，我的兄弟，猫头鹰给的这棵树是我的宅邸！"

为了使讨论简洁起见，我们将把这位姐姐的角色置于一旁。事实上，她在情节中的出现可由转换法去解释，其理由和起源必须在弗雷泽所发现的萨利什人的说法中去找，尤其是泽西利斯人(Stseelis)和谢哈利斯人(Chehalis)中去找，这里不是讨论的地方(希尔-都德，1904，第347—352页)。

让我们仅止于说明，这一钦西安人的说法与齐尔科廷及内地萨利什人的说法是如何不同的。当卡利尔人的说法以玩弄隐喻的方式涉及这后几种说法时，唯独钦西安人的叙述则显然是直接地涉及了。尤其是，它不是把自己表达成一个神话，而是表达成与设想的历史事件有关的传说，并以此去实现一个精确而

有限的目的，即建立某个氏族的特权。然而，它确实又是上面提及的那个神话，因为由博阿斯所公布（1897，第324—325页，及图版1；1895b，第572页）的雕塑头饰上有带着可怕爪子的手从四周戳向猫头鹰的图案。这一主题，在博阿斯所收集的钦西安人的传说中没有解释，然而土著报告人却是明白的，因为他们称这些角色为“爪人”，这点在我们第293页概述的齐尔科廷人神话中提到过。

然而，从那里还可以追溯得更远。这些由山羊角做成的爪子，在齐尔科廷人神话中，主人公用它把猫头鹰逼下了河；在舒斯瓦普人和库特内人的神话中，它变成了里面满是锥子的篮子，猫头鹰用这个篮子装载劫持来的主人公。这些锥子后来又变成虫子，成了猫头鹰的食物，在更南面的萨利什人的说法里，篮子里全是这样的食物，而作为劫持者的鸟则扮演着一位令人讨厌的主人而不是妖魔的角色（库特内人的版本），或一位主持人伙考试的巫师（舒斯瓦普人的版本）。这样倒溯回去，一直到终点，在居于萨利什人地区东南部的桑普瓦人（Sanpoil）中（这便是处在钦西安人对立一方的），我们重新发现包含在他们的故事中的那个中心主题以及与之相随的仪式上唱的歌。桑普瓦人也确是把用以颂扬守护神的、矗立在棚屋中央的叉形柱叫作“猫头鹰栖息处”（雷，1939，第129页）。

于是，一个源于萨利什人的神话，当其越过划分萨利什人和阿萨帕斯干人的语言和文化分界时，它先是以一个神话被倒转过来；当其越过齐尔科廷人到达卡利尔人时，便变成了浪漫故事。当其穿越另一条分界线时，它经历了一种不同的转换，这一回变成了传奇历史，成了建立某种先祖系统模式的手段。在一种情况里，它变成了小说；在另一种情况里，它变成了附会的历史，当然这肯定不是真实的历史。

让我们再转向地理上处于与钦西安人相反方向的东方，以结束我们的考察。这可以使我们感受到，越过阿萨帕斯干人的文化和语言的界线后，在一直延伸到大西洋沿海地区内的大阿尔冈金语系的部落中，有着第三种类型的转变。在其北部居于最西面的代表是与阿萨帕斯干人毗邻的克里人(Cree)。大约在1880年左右，布勒德奥湖地区的人流传说，很久以前有一个村庄，那里每天晚上都有一个孩子消失。在村子的另一头有一个小男童，则整天哭闹不止。一天其母不堪其烦，便粗暴地摇搡他。不料这孩子竟从皮肤中脱出，“像一只蜕蛹而出的蝴蝶”，变成一只白色的猫头鹰飞翔而去。

其母守候着儿子的归来，不料却发现正是她的儿子在夜间化作猫头鹰偷吃了其他儿童，而在黎明时仍然变回人相。她邀集乡亲斥责她的儿子，其实这个儿子乃是她与一位白人所生。小妖怪被判处死刑，但他恳求乡亲们饶命并许以奇迹相报答。最后，他被囚禁在建在木桩上的一个木箱里，里面放了些食物，而村民们则远走他乡而去。

3年后人们回到原地，却惊奇地看到，在他们遗弃的地方出现了一个木屋组成的大村庄，住的尽是白人，其语言是印第安人所听不懂的。这是一个商埠。小猫头鹰就住在这里。村民们认出了他并向他询问。他说，这些新的人们都是来自被他劫持和吞噬的人。“但是，既然他已经成了白人的首领，他就把武器、衣服和工具赐于克里人。从此以后，这两部分人便和睦相处”(贝蒂托，1886，第462—465页)。

事实上，克里人——克里斯梯诺(Kristineanx)的简称(此词出于Kenistenoa，是他们的一个自称)，早在1640年时就曾出现在耶稣会的报告中；并且他们很早就与法国人和英国人建立了友好关系。及至17世纪末时，他们便以猎人和向导的身份投入

了皮毛交易活动,他们后来的历史与哈得逊湾公司和西北皮毛公司的历史一直有着密切的联系。他们关于被猫头鹰劫持的孩子的神话,显然是出于编造,为的是使神话与他们历史中的某些方面相符合,并以此区别于其邻人,其邻人也许是更加保守一些、甚至对白人是怀有敌意的。

但是我们也明白,我们正在讨论的这类神话,与同样是编造出来的钦西安人的传说是不一样的,这不仅仅是因为其中之一是属于部落的,另一个是属于氏族的,而且还因为更深刻的原因。钦西安人是想以传统来证明一种他们希望是永恒的秩序,而关于这一传统的起源,则在一开始时便被遗忘而丢失了。克里人采用了同样的神话用于他们近代的历史,其意图显然是由于面临未卜的前途要去选择一种可能的方向、并证明这种方向是可行的——这便是同白人合作。钦西安人的传说故事是虚构的,因为女人是不能嫁给猫头鹰的。而克里人的神话则指出了真实的历史事件,因为白人的确娶过印第安女人,而印第安人也先已访问过商埠。当这个神话被收集到的时候,他们与白人依然友好相处着。

这样,当一个神话从一个部落到另一个部落不断地传下去,最后虽不至于完全消失却也成强弩之末时,神话就完全发生了变化。还剩下两条未定的道路:一条是去编造,另一条是着眼于使其历史成为合理的角度去恢复神话。这部历史进一步又有两种型式:回顾型,这是从遥远的往事中去建立传统秩序;或者展望型,使往昔成为正在奔向的未来的开端。当我们以实例来强调,在神话、传奇历史以及我们必定称为政治的东西间明显存在着有机关联时,我们愿意以此对凡决不赞成把历史学当作人肯定会在其中找到有关自己真理的一片有特权地位的领地的学者和哲学家表示敬意。

第四部分

人文主义与人文学科

第十五章　对某些研究的答复[①]

三种人文主义

在大多数人的眼里，民族学(ethnology)是一门新的学科，是现代人喜欢钩沉索隐、刨根究底的产物。原始时代的物件在我们的美学中开始有了自己的地位不过才50年。如果说我们对未开化的人的习俗和信仰的兴趣发生得要早一些，对之系统论述的首批著作也不会早于1860年。那正是达尔文提出生物进化论问题的时代，而这个问题，在达尔文同时代人心目中，又是与人的社会与心智的进化有关的问题。

然而，有一种危险的错觉潜伏在上述见解中，以致使我们对远方诸民族的知识在我们对世界的看法中所占据的真实地位产生了一种错误的理解。民族学既不是一门孤立的学问，又不是一门新的学问。它是我们称之为人学的这门学科的最古老、最一般的形式。

在中世纪与文艺复兴交替之际，希腊—罗马的遗迹被重新发现时，当耶稣会把希腊和拉丁文化作为心智训练的基础时，那不是民族学最初的形式吗？他们认识到，一种文明如果没有其他的文明作为比较，它自身便无法限定。文艺复兴在古代的文献中重新发现了那些已被遗忘的观念和方法，然而更为重要的是，通过让当时的一些概念与异时异地的概念相遇，文艺复兴实行了将自己的文化置于一片广阔视野中去的方法。

那些批判古典文献教学的人应当不至于在这点上搞不清，即，要是把实际的希腊文和拉丁文知识当作是在短期内可获得的、关于某些已经死去的语言的一些条条框框，那是不会有什么大收获的。可是，中学教师都很明白，通过语言和课文，学生习得的是一种思路，民族志的方法与此相似，并且我喜欢把这种方法称作隔离术(estrangement)。

古代的文化与民族志的文化之间的唯一差别，在于它们依各自的时代对于世界的认识深浅不一。文艺复兴之初，在西方人的眼中，人类世界便是沿地中海沿岸一带，至于其余的地区，人们是公开怀疑其存在的。然而现在大家都知道，要是不参照其他部分人类的情况，人类的任何一部分都不能想象能弄懂自己。

18、19 世纪时，人学随着地理探险的发现而大大扩展了。卢梭和狄德罗只提到有最遥远地区的文明。其实中国和印度早已进入了这幅图画。在大学里，是以非古典的文献学来命名他们的研究的，它不能创造一个有独到见解的术语便是承认：我们所研究的确是同样的人类运动，只不过是超出了通常的界限、进入新的领域而已，恰如对于古人而言，形而上学是产生于物理学之后的。民族学以其今天对于那些最后的、至今仍被漠视的文明——即所谓原始社会——的关心，使得人学进入了它的第三阶段。这毫无疑问是最后一个阶段，因为从今往后，人关于它自己不会再有什么发现——至少从外在的方面来说是如此(因为即使有另一种研究，最全面彻底的研究仍数这一个，关于它的终

① 第十五章包括数篇论文，它们最初分别发表于如下杂志：《三种人文主义》：《明天》第 35 期(1956)；《结构主义与文学批评》：《比较》新第 2 卷(米兰，1965)，和《文学》182 期，125—133 页；《往事杂谈》：《艺术》第 60 期，11 月 16—22 日，1966；《1985 年的艺术》，《艺术》，4 月 7—13 日，1965；《都市文明与心理健康》：《传记研究所备忘录》第 4 期，(4 月，1965)31—36 页；《现代的见证人》，《费加罗文学报》，1965，11 月 25 日。

点我们至今还未可见呢)。

但是问题还存在另外的方面。前两种人学——古典的和非古典的——不仅在其范围上,而且在其质的方面都显示出是有局限的。古典文明已经消失,只能通过文本和遗迹去探寻。至于就中东及远东而言,并不存在这种困难,然而其方法依然是相同的。因为据信,这种遥远的文明之所以值得我们感兴趣,乃是由于其具有高度学术价值及精致的作品。

由一些新的文明组成的民族学领域,也提出了新的问题。这些没有文字的文明并没有书面文献可稽,况且一般来说,它们的技术水平是十分低下的,它们中的大部分没有留下有形的遗迹。于是,人学就需要由民族学为之提供新的研究手段。

比起它的前辈文献学家和历史学家来,民族学家所运用的理解方式既是更深入其内的又是更游离于其外的(或者我们可以说,既是更粗略的,又是更精确的)。为了深入研究特别难于进入的那些社会,他必使自己置身于其外(体质人类学,史前史,工艺学);然而同时,民族学家又要混迹于那个人群,与他们共同生活,并且非常重要的是,由于缺少其他提供信息的人,他必须亲自去感受土著人精神生活中那些最细微的差别,因而他又是十分置身于其内的。

始终居于传统人学这一边甚至对它也有所逾越的民族学,在各个方面超越着人学。它的领域涵盖所有人类栖居的世界,它的方法中结合着一切知识领域——包括人的科学和自然科学——形成过程中的特点。

在依次递进中,三种人学便相互结合在一起,使我们在三个方向上对人的理解有了发展。第一,是在表层的。毫无疑问,这是最“浅显的”方面,这既是就其字面的意思,也是就其比喻的意思说的。第二,通过研究方法的不断丰富,我们便逐渐认识到,

民族学必须发明出新的理解方式;以便理解传承下来的那些“残留”社会的特点。这些新的理解方式当能够卓有成效地运用于其他的社会,包括用于我们自己的社会。

然而还要指出,古典人学的研究不仅被局限于它的对象,而且还被局限于组成特权阶级的封建领主。而19世纪新异的人学则发现自己与工商利益联系在一起,是工商利益支撑着它,使它得以存在。历经文艺复兴贵族式的人学和19世纪资产阶级的人学,民族学标志着一种双重地普遍的人学的出现,因为我们这个星球已经变成了一个有限的世界。

通过在最谦卑、最受人藐视的社会中寻求灵感,它宣称,没有什么东西可以使人类与人相离异,因而发现了一种与先前的人学及从特权的文明中为特权阶级所创造的人学相对立的民主的人学。凭借着对取自所有科学的方法和技术的综合运用以用于对人的理解,它呼吁人和自然在一种广义的人学中得到协调。

结构主义和文学批评①

在语言学和人类学中,结构主义的方法都是要在不同的内容中去感受那不变的形式。然而,相反的是,某些文学评论家和文学史家却不正当地运用结构分析方法,他们是在多变的形式中找重复出现的内容。这样,在关于内容与形式,关于重复与不变这样有明显区别的两个观念的关系方面(前者依然向偶然性

① 杂志社询问过各类人员下列问题:文学艺术评论最近强烈地表现了对结构类型的过程的兴趣,尤其是对后索绪尔理论的言语学所阐述的那一套。

a. 你感到这些过程能为评论提供充分的工具吗?如果能,在结构主义的各种概念中,你头脑中所有的是哪一些?

b. 你认为能把结构主义方法引人主要是从历史循环主义出发的批评传统吗?

敞开，后者则要求必然性），我们已经明显看到了一种双重的误解。

然而，结构的假设是可以从外在世界得到证实的。从原则上，如果不总是从实际上说的话，它们可以比之为种种独立而又严格限定的系统，每个这样的系统依其自身的权利而享有某种程度的客观性，这也是对于其理论构造的有效性的证明。

在语言学中，这些客观的检验有两种类型。对于口语所作的物理学的和声学的分析（通过机器的帮助来完成，现在还能够作综合的分析）立即就显示出了与音位学的假说所提出的相关的特征。其次，交往的需要就是从根本上提供了一种批评，因为说话者每发出一种声音总是为了被理解。于是，它的意义不只是意向的。只是当它流进了那个模式，它才获得自己真正的、最终的形式，而那模式的另一半却总是由参与谈话的人，或说得更确切些，由社会群体所确定了。

在人类学中，这两种类型的检验也是存在的——例如，在婚姻制度及神话的研究中。在能够被制订出来的结构之外，研究还包括对于这些结构必定介入于其中的那些自主层面的探索：一方面，是技术—经济的基础结构，另一方面，是社会学的研究所揭示出来的、社会生活发生的那些特殊的条件。结果，双重的外在批评的因素就被合而为一，使得人文科学重新引进了一种体系，可以与自然科学中的实验方法相媲美。

披着结构主义外衣的文学批评的主要缺点，是由于其经常囿于玩弄镜子的游戏，因而就无法把对象和主体意识中的符号形象区别开来。被研究的作品与分析者的思想是互映的，且我们又被剥夺了任何一种梳理的手段，分不清哪些东西是纯粹得之于这个人，哪些东西则是由他人掺入的。这样，他就被封闭进了一种对称的相对主义。虽然这会有主观上的吸引力，然而却

显得没有一点外在类型的证据。这种出于想象而又有迷惑力的批评，就其运用了结合性的体系以支撑它的重构而言，是结构主义的。然而，当这样做的时候，它提供给结构分析的显然是原始素材，而不是最后的定稿。它就像是当代神话的一种特殊的表现形式，把自己提供出来以作分析，然而，人们也可以用同样的方法，例如，从结构上去释读塔罗特牌(tarot cards)，去解释茶叶或者棕榈树，这就是说，这些都是粘合在一起的胡话。

因此，只有当他们发现了在他们之外的双重客观证实的方法，文学批评和观念的历史才有可能真正成为结构的。要知道应当从何处去借用这些方法，并非难事。一方面，是在语言学或音位学分析的层面，在此，证实可以独立于作者及其分析者的有意阐述而进行；另一方面，在民族志研究的层面中——即在像我们一样的社会的外在历史的层面中。因此，"主要从历史主义起步把结构主义方法引入批评传统"，这种提法还远没有涉及问题的边缘。只有历史传统本身的存在，才为结构分析的工作提供了一个基础。为让人相信这一点，我们只须举出艺术批评领域里的欧文·帕诺夫斯基(Erwin Panofsky)，他的工作就是全面、彻底的结构主义的。如果说，这位作家是一个伟大的结构主义者，那是因为，他首先是一位伟大的历史学家，也因为历史为他提供了不可替代的信息的源泉以及一个含有广泛结合的领域，在此解释的精确性可以得到千百次的验证。因此，是历史，并且结合社会学和符号学，才能使分析者去打破无数次遭遇到的循环——在这种循环里，(由于这是评论家和作品之间的一场虚拟的对话)人们从来搞不清这位评论家是一位忠实的观察者呢，或者只是在一出他自己表演的戏剧里的不自觉的演员。观众总不免要捉摸，剧本的台词究竟是由活生生的角色说出来的呢，还是由一位聪明的腹语专家经由他自己创造的傀儡在说。由于结构的

分析经常立足于共时性的层面，它们不会不顾历史。不论何处发现了历史，我们都不能置若罔闻。因为，从一方面说，由于时间的延伸，它增加了能获得的共时层面的量的多样性；从另一方面说，已有的层面——恰恰因为它们是已经完成了的——是在主观错觉达不到的地方，可以用来检验直觉的不确定性以及出于互相迷恋的错觉，这种互相迷恋不论其如何有诱惑力，总之是以牺牲确实性来达成错误的一致。

往 事 杂 谈[①]

尽管人们对于毕加索的作品的某些方面感觉有必要保持缄默，然而作为一位画家，毕加索的天才毕竟要得到承认。而当我们有创新的冲动时，哪怕是有节制的，在对于毕加索的问题上要说些什么、对他采取什么态度，都以谨慎为妙。因为这种举动中有掺着嫉妒之嫌。

要是随便询问一位真诚的创新者，他盼望成为怎样的一个人，据我所知，似乎他们都会说“毕加索”。这是因为，毕加索是本世纪做了一切他想做的事情的人中的一位杰出的典范。他随心所欲，做了他所乐意做的事。他声名显赫，荣耀有加，所取得的优越自不待言。这些，自然让人欣羡不已。

由毕加索——以及由立体主义和超出立体主义的一般画派——所提出的问题是要搞清，在什么意义上说，这种作品本身实现了对实在的结构分析，换句话说，它是我们的一种知识媒体吗？这类作品，与其说它向我们提供了原始的信息，倒不如说它

① 本文是与安德烈·帕里纳德(André Parinaud)会谈记录的缩写，曾于“向毕加索致敬”展览会开幕之际，发表于《艺术》杂志，1966年11月—1967年2月。

已经将自己化为一堆破碎的图画密码，一种第二手的解释，比起一场关于世界的谈话，它更是一场美妙的关于图画谈话的谈话。从共时性观点来看不过如此。

现在，从历时性观点方面来看。我要抱歉地追溯我个人的经历，回忆起在我少年的时候毕加索的作品给予我的启示。那时，每逢周四早上我就去波埃堤大街朝圣——这是 1924 至 1928 年之间——我期望从卢森贝尔格家的窗户里见到毕加索的画——它是否真在那里呢？(这是他在那些日子里所画的那些值得纪念的安详的生命的画之一——一种真实的形而上学的理解。)而今，我却无幸再有此雅兴，不管是在毕加索还是当代作家的画前面。对于立体主义以 及现代画，我不免渐生憎恶，因为我感觉到——也许主要原因在于我自己而不在这些画。它不再保持其过去对我的许诺了。

在我的少年时代，具有形而上学意义的那种东西，现在已经被归结为美国人所说"内装饰"那种层次上的东西，一种装饰上的附属品。但是我也注意到，并非一切图画都如此。要是回到卢浮宫，譬如说吧，站在曼特尼亚(Mantegna)的作品前，一种我 7、8 岁时初次看见《帕尔纳索斯》(The Parnassus)时的感觉便油然而生。由此而说到近半个世纪的作品，我想说，它所传达的信息是强烈的，然而却极其简单。

立体主义力图重新发现隐藏在世界背后的实在的更为真实的形象，不管它运用的手段是什么。

不管怎么说，在我的结构主义者的同志中，毕竟有些人认为，立体主义或其他样式的现代绘画对他们有决定性的影响，激励他们在可见的表象后面去寻求深层次的、关于实在的更坚固的结构。

就我的情况而言，决定性的影响是来自自然科学。使我成

为一个结构主义者的，不是观摹毕加索、布拉克、莱格或康定斯基的作品，而是看了石头、花草、蝴蝶、鸟雀的景象。于是，激发起结构主义思想的有两种不同的东西，前一种是更倾向于人文主义的，——如我所说的，——后一种则指向自然。

毕加索的作品让我恼火，我还是要谈及它就是由于这一点。因为在具有深刻修辞性质的当代艺术中，它只是其中的小证据(在许多这样的证据中，有些无疑也可以从文学、音乐中找到)。毕加索似乎常常认为，既然有可以说明自然的规律、有艺术作品的结构，运用和摹仿这些规律，或者借用其方法，便可创作艺术作品。而据我的看法，艺术创作所提出的真正的问题在于，事先就对艺术成果作彻底全面的思考是不可能的。

同样的情况曾在文艺复兴时代的修辞学家中发生过。他们阐述过一种极其深刻的诗的理论，依这种理论去做，结果创作活动本身却给束缚住了。而据一种似是而非的说法，结构主义被指责为是抽象和形式主义的；而依我的想法，结构主义却是在消化了许多第一手的新材料之后才在艺术中获得了真正的满意。

立体主义的问题是，它的自然是一种曾经被变动过的自然，这种自然是产生于以往的解释或窜改。艺术的前途——如果它有一种前途的话——要求它重新去接触自然，获得自然的原始状况，然而严格来说，这已经不可能了；但是，我们要说，我们至少可以向那个方向上去努力吧。

崇拜毕加索作品的人，当是我们这个时代有文化素养的人了。那么，对于他们来说，自然意味着什么呢？我想用类比的方法来回答。

最近有一部给了我许多思想养料的电影，瓦勒(Wyler)的《采集者》(法文名称是《着迷的人》)。这是关于一位青年男子的故事。他被刻画成是一位没有文化素养的、不合群的、道德上反

常的人，因为他将自己整个投人到了采集寻常蝴蝶的活动中去。然后还有一位被他关押的漂亮的姑娘，是剧中的女主角。她是风行于当世的文化的化身。她出身于较高的社会阶层；她读过许多书，看过许多画，这位青年男子则于此一窍不通。这样他们两人之间便无法对话。她试图用艺术书籍激发他的兴趣来挽救他，均告无效。然而，其中出现了毕加索作品的复制品，于是年轻男子突然感到非常气愤。从制片人看来，这是证明年轻男子趣味低级的真正标准。

然而，据我的看法，真正的价值体系在这里是被完全颠倒了。健全的态度——且不谈法律——倒是那位男主角，他对真实的事物、蝴蝶或自然的美有情感，不论其是昆虫还是美女。而女主角则是当代人非自然的欣赏口味的象征，她只生活于艺术书籍中。况且，这些不是原作——这是谈及毕加索和当代社会之间关系时的一个重要问题。原作是得不到的，它们太昂贵了。然而，我们感觉中所有的那些成分，也是我们与美的关系的一个重要的方面。

这部电影证明了，虚假的欣赏口味首先是从复制品而不是实在去取得快感；从前者产生出来艺术品，又提供了对自然作第二层、第三层的解释。而正是自然，对于一个寻求自然“直接性”的人来说（他的手段从法律的观点来看也许不无越轨处），从本质上更具有正确的美感和真实感。这些难道不是这部电影证明的吗？

毛病不是出在天才身上，而是出于时代。上周，我吃惊地发现，在一些绘画作品（我们不要去提它们的名称）以数十、数百、数百万法郎出售的时候，属于一件大宗收藏品中的一批蝴蝶也盛在盒子中待售（除了有一、二个品种，虽不比其他的美，但因为稀有独一，开价 10,000 法郎），开价均从 200 到 500 法郎（近似

40至100美金)。像电影中的男主角一样,我的确认为,注视这些奇异的蝴蝶,就像从大师们的画布中一样,可以获得巨大的或者相等的美的感受。

如果这里有什么疯狂或不公正的话,这与那些著名的画家无关,他们并没有造就使他们获利的事态,问题出在他面前这批越来越变得愚蠢的人。在这批人眼中,似乎除了他所创造的东西之外,一切都是没有价值的,不论是精神产品还是金钱;而世间许许多多尚未取得市场价值的美好的东西,则仍被置于不顾。

唉!我们都是我们时代的见证人,毕加索也是。仅仅因为他生活和创作于一个特殊的时代。当然,他是以一种独特的方式而作为见证人的。他不仅是通过自己的作品作为见证人的,这些作品本身以其巨大的成功也传达着我们时代的欣赏口味;说毕加索是我们时代的见证人,更为重要的是因为,在很大的程度上就是他本人创造了这种欣赏口味。他总是领先于他的时代的欣赏口味。对他,我不想用"见证人"这个词,而用"支柱",毋庸赘言,是指我们这个时代的重大支柱性的历史文献。

毕加索很好地传达了他的时代的深层精神。要是我来作收藏的话,作品的作者必具过人的传达力,在种种见证中他的作品应当成为一种束缚的见证,即人出于其自己内在的本性不断把一种束缚加给自己。总之,他致力于将这个封闭着的世界变得更狭窄,以致于使得在这个世界中的人面对其自己的作品,便以为使自己得到了满足。这是理想的囚犯,真是何等的苍白凄惨啊!

我们已经记录下了这一伟大的、把人类当作一个孤立王国来看的、据称是人文主义潮流的极端表现。据我之见,在哲学思想的进步和或许也是更新美学创造的进步中,这种潮流乃是代表了一种最大的障碍。

我想,与立体主义和抽象艺术的杰作为伍,我将深感不安。与马克斯·恩斯特(Max Ernst)在一起,还有保尔·德尔沃(Paul Delvaux),是的——因为我们且不论他们的学识,我们倒可以发现一点新鲜的东西。如果不与他们在一起,那么就与那些朴实无华的画家在一起,或者像《修补》(bricolage)一类杰作,明天的艺术馆将为此而开放。

卖点关子而又尽量说得客气点:除此而外我们还能设想什么良方吗?

1985 年的艺术

从其职业习惯来说,民族学家只是把身处另一种文化中的遥远的观察者能感受到的变化,才当作是有价值和意义的东西,因为在研究与他自身所在的文化极不相同的文化时,他自己也受到同样的局限。这种态度可能是一种优势,并且使得任何有助于理解人心而值得记录的变化也将成为以普遍化的眼光来看的一种变化,即对所有可能的观察者来说都真实的变化,而不只是对于同这种变化有特殊关系的人而言的一种变化。

这就解释了为什么当民族学家作短期展望时,总觉得失去了手段。在过去的 20 年里,从生长于其中的观察者看来,我们这个社会的绘画、文学及音乐无疑有了令人瞩目的演变。但是令人怀疑的是,一个时空上都与我们远离的观察者是否也会观察到同样的演变呢?对他来说,1985 年的作品与今天的作品仍是同一种形式的文明。在这些狭窄的范围里,人种学家所掌握的那些粗略差异并不起作用。这样的差异实在是太精细、太多样,根本就难以描绘它的趋势和作出推断;即使我们假定从理论上和实践上说是可以提出预言的,这也只有借助计算机才能进

行整合。

这进一步提示了：在我们当中，艺术沉浸在一种宁静而健康的存在中；它们的现状预示出它们未来的一些情况。如果我们不得不承认，我们今天所接受的艺术作品是对一种其后果难以描述的危机的证明，那么一切可推论的预言就当自然予以摒弃。而作为危机后果的，很可能是另一种样式的艺术的诞生，这种样式也是我们难以猜想的。还有可能，导致一个社会自觉而果断地声明放弃它的所有艺术，——到那时就会明白，这个社会多年来所推崇的、并越来越使自己感到困惑不解的艺术，原来只是这样一种形式的艺术，它只不过适于用来维系我们拥有一种艺术的幻觉。

然而也不能说危机必定会自行解决。也许它以更多蹩脚的食物塞满幻觉的胃口，从而又弹跳回去。因为，西方社会(在可断言的范围内，也指明天的世界)的艺术的前途问题是一个不能回答的问题，即使用20年左右的时间，或靠援引历史的先例，都难以部分地定论。这个第一次向人类提出的问题，还交织着另一个问题：当个人与自然隔裂开来，封闭于人为组合的环境之中，当消费与生产脱节，生产中已全无创造感可言，在这样的文明中，艺术将会变成什么呢？无论对艺术的崇拜采取什么形式，是沾沾自喜地凝视还是贪婪地消费，总之它是趋向于把文化当作超验的对象。远远离开它而存在的人集体地从中获取一种虚荣，这使他更愚蠢可笑，因为他作为个人，居然还自认自己对于创造它的重要性。

即使只谈不远的将来，要下论断也有赖于一种对话式问题的结论(这却是一个不可能得到的结论)：我们的文明和一切其他的文明是同质的吗？我们能否根据前者中已经发生和正在发生的东西去刻画后者将要发生的东西呢？或者从另一个方面

看，我们所研究的是否两种根本不同的形式？在这种情况下，又怎样去确定它们的关系呢？初看之下，介于生命物和非生物之间的有机物病毒，代表了生命物的一种特别卑微的形式。为了再生产，它们还需要别的生命物。于是，病毒非但不能进化，却倒以其他的存在为前提，成为一种相对高级状态的例证。另一方面，病毒的实在几乎就是理智型的。事实上，它的组织结构几乎就可还原为基因式子，若它侵入简单或复杂的生命，就会使它们的细胞背离原有的结构，以与病毒相一致，或制造出与病毒相像的生命。

为了让我们的文明表现出来，过去的及同时存在的其他文明是必要的。我们也知道，自笛卡儿起，我们的文明的创造性主要有赖于一种方法。这种方法，由于其理智的本质，是不适于产生出人类其他的文明，除非它能够把它的程式强加于其他文明，迫使它们变得像它一样。然而那些文明，他们活生生的艺术是他们身体素质的体现，因为他们与强烈的信念相联系，其概念亦如其行为，恪守着人和自然之间的平衡。与它们相比，我们自己的文明究竟是对应于动物还是对应于病毒呢？要是不得不选择后一种说法，那么也许可以预言，在过去20年内，为了精心制作我们自己的艺术而驱使我们囫囵吞枣般吸收古代和当今一切形式的艺术，此种病态的饥饿，在使自己饱足一番的同时，也将经历越来越多的困难。

面对这仍由博物馆和展览厅中的人类社会支撑着的、其四分之三已经枯竭、且行将被污染的泉源，食欲不振将取代竞争。即使没有什么表面上的重大变化，也许到那时也比今天更能理解：社会之有艺术，恰如树之有花，全是由于其植根于世间的一种作用。至于这个世间，无论是这个人还是那个人，都无权说完全是他自己的。

都市文明与精神健康

都市生活和乡村生活之间的反差并不见得很大，它们各自本身就具有多样的形态（就像在数种都市生活形式之中一样）。事实上，疲于长距离跋涉，一代人与一代人之间的分隔，夫妻关系的不稳固，一家人劳动的分散，由活动中断而导致的非连续性，这些也都分别或一起地在许多非都市的社会中、甚至在民族学家所研究的社会中被遇上了。反之，都市生活可以是紧张的，同时又保持着固定性和活泼性，如中东地区的露天集市镇，又如可与乡村生活相比较的意大利农民小城镇。甚至在巴黎，直至19世纪末还保持着某种平衡：农村一直延伸到城门口；居住在市中心的卢梭，不消1小时的路程，便可来到宁静的田园和树林。

到后来才出现了真正的危险。那时都市的规模开始越出城市的界限。甚至这些界限也在周期性地扩张成为迅速生长的有机体，在这个有机体的边缘及不断增加的深处，潜藏着一种破坏性的病毒。这种病毒腐蚀着除了由它自己的作用造成的副产品之外的一切生活形式，并且驱使这些副产品向四处扩散出去。城市里的人发现，他与之接触才能调节和充实自己心理和生理节奏的自然，现在却与他隔离开来了。这一缺失之被强烈感受到的显而易见的证据是：周末郊游变得重要了；时下宁要第4周放假而不是每小时工资的增加；朝思暮想要有一幢郊区的花园别墅。然而这些解决办法也被斥为有缺点的，因为人口的增长不可避免地要强加给他们一种集体的性质，而把真正要恢复的安宁、清静剥夺殆尽。

人之被隔离于从道德上和心理上说他都是其不可分的部分的自然环境之外，人之迫于现代都市生活方式而生活于几乎全

是人为的环境之中，这对于人类的精神健康构成了一个重大的威胁。

更为严重的是，由工业化造成的这种都市文明的反常情况，竟然摇身一变而成为意识形态里的哲学和伦理学。它们轻率地听命于一种除了自己什么都破坏的人学——不过那样，也不可避免地要毁灭它自己，因为它并不具备任何足以使自己免于遭受来自它自己攻击的"缓冲地带"。这种哲学、这种伦理学走得如此之远，竟在人道主义的名义下去炫耀人和其他生命形式之间的区别，只把一种作为行为和思想原则的自爱留给了人。

如果不去咬文嚼字，只是将之放在民族学的意义来考虑，人们的确会问："文化"是否能成长、扩展为"大厦"？——根据假定，它不会扩展到别的东西上去，因而首先不会扩展到自然上去。文化本身倒是自然的表现。

我们同样可以说，只要都市文明还没有完全被文化不是一切这一信念所渗透，文化大厦[①]是不可能解决都市文明危机的，而这种信念，必定首先是从对于给予的实在——不仅指自然，也包括历史——的敬重感中激发起来的，并最终必须使自己接受这种心态的限制和约束。因为，如果自然不存在于全体社会中，那么号称在某些特殊场合（不论是博物馆、演讲厅或剧场、或者"文化大厦"）颂扬它，充其量不过是托辞而已。

让我们先声明：在那些被确定为是在消灭不可替代的生命形式的社会里，不论其所消灭的是动物还是植物，是不存在对生命的敬重的，甚至也不存在对人的生命的敬重；因发展的需要而使人去灭绝那些曾经存在的东西的遗迹以及形成这些遗迹的东

① 确切地说，"文化大厦"是法国文化部成立于60年代的诸种中心，其目的在于促进各种形式（艺术展览、音乐会、电影等）的文化展示，成立于法国各城市。——英译者

西，在那样一些城市里，说热爱过去，便是谎话；对美和真的崇拜，与海滨变为贫民窟及国道两旁成为垃圾堆场，是不相容的。

如果我们同意这一点，那么就进一步得出："文化大厦"不能把文化当作一个封闭的世界来对待，也不要把他们自己发展为封闭的世界。根据深入的探讨，这个两重性的原则展开出3个结论：

1. 给予"积极的文化"比"消极的文化"优先的地位。不论后者采取的是自我陶醉还是贪婪的消费的形式，它总之是出于同一种态度，把文化当作一种超验的对象。于是，极为矛盾的是：人集体地对文化体会到一种虚荣感，这种虚荣感，当个人自叹没有能力创造它的时候，就变得越发愚蠢可笑。

都市文明的重大危害之一，据我们所知，便是割裂了消费与生产；它加剧了前者，而使后者中的创造感荡然无存。

应该帮助人去更多地体会与有生物、无生物体系的紧密联系，面对它们，创造的心灵会感受到十分的谦卑、十分的敬重。要实现这一点，可充分利用工业社会留给个人的一切机会，去证明自己是创造者；也可通过向自己揭示自己原先不知道但人确实是其中的一个创造者的那些事物(如，作为一个说话的主体)。

2. 给科学以优先性，例如历史学、考古学，以及一切在经验上和小范围内已经富有成果的、可操作的自然科学，以及那些研究可感受其真、美的对象和存在的科学。它们有助于人重建他与世界的关联的网络，并因而为人在无机界、植物、动物以及已经被过去所客观化了的人自己的自然中，提供多种多样可选择的"锚泊地"。

3. 把文化大厦纳入一项关于创造和扩大本项目所需之种种举措的总策略之中，所谓种种举措即：动、植物园，自然保护，考古学和史前史遗址，城市角落保留地及古代村落的恢复。

如果，像可预见的那样，都市生活（尤其是法国的）的发展必定伴随着农业生产的现代化及一部分乡村人口向都市中心的迁徙，那么已成无人租赁的土地就可托付给有关负责部门，转变为自然保留地。这样，就可在城市的边缘创立许多小规模生物站、考古站。文化大厦便也可以与它们的经营结合起来，置于那些经管人员的监管下。而经管人员有其组织良好的学会，他们至少当享受与国家公务员、军人和公司经理同等的待遇。我指的是史前史分馆主任、历史纪念碑的建筑师、森林主管员。

这些保留地慢慢会在文化大厦中注入一种竞争，这主要是由于对知识的趣味、对各种形式的生命的热爱与敬重造成的。其他的办法也是可以设想的——遗憾的是，也会有些根据不足，有同样局限的设想。然而经过多种尝试，人们总会指向同一个目标：建立一个足以抗衡的体系，在此基础上有望建立起现在与过去、变化与稳定、失去根子的城市人与世界持久真理之间的更好的平衡。

我们时代的见证人[①]

亲爱的先生：

我欲把行将消失的一些东西加入到你的时间上有大跨度、与最新的"原始"社会有关的证物中去：即将被人消灭的植物与动物种类的样本；还没有被工业废弃物污染过的空气和水的取样，行将为民用和军用设施所毁损的场所的招贴图片。

25个箱子当然是不够的！但是，要去决定过去20年里有

---

① 让·帕拉斯图（Jean Prasteau）曾向各界人士征集近20年来的事实、发现、发明、书籍、图画及其有关证据，他们将包装进一家仓储室的25只箱子内，埋于巴黎某地，以待3000年的考古学家。

哪些文学艺术的作品值得保存到千年之后，是肯定要犯错误的。要唤起很久以后的人们注意他们将视为敝屣的科学理论和设备，也不免显得我们太狂妄，且是无效的。

较好的是给他们留下一些证据，证明有许多东西由于我们这一代与我们后代的过错而使他们再也无法知道了。它们是：纯净的生存环境，生物的多种多样性，优美的自然和高雅的人。

第十六章　社会和人类学科的科学标准[①]

读了联合国科教文组织大会关于决定开展调查的通知，甚觉为之不安，甚至为之不悦。笔者但愿这一表白不至于和通知格格不入。据笔者之见，在文件中以巨大的热情盛赞这项计划的地方，一方面对“社会和人文科学领域的主要研究趋势”表示了兴趣，另一方面，却全然不提这些科学遭遇到的忽视，两者之间的反差之强烈实在是太大了。

尽管这种良好愿望好得出乎意料，但实际上是不切实际的，因为它只在国际层面上提出来，在这个层面上是不可能拥有任何手段来进行直接干预的。倒不如不要这样张扬，在国家的层面上表达这种愿望会有效得多。国家可以为分散的研究者提供一个工作场所。研究人员经常因为缺少一把椅子、一张桌子、几平方米的空间这些让他们能好好工作的必不可少的条件，也因为没有图书馆或图书馆不够用以及资金短缺而灰心丧气。只要我们还没有摆脱这些困境，我们便总感觉到，当代社会对于社会和人文科学应有地位的问题又一次没有得到公正的解决。我们选择了从原则上来满足他们，而不是实际上的满足；并且以他们毕竟存在着这种假象来安慰自己，而不是为他们生存下去提供途径而办些实事。

如果国家和国际当局无意强调研究人员自己去承当他们在研究中本来毫无疑问会去承当的责任，也许问题还不至于那么

严重，最多也不过是又一次失去的机会。第一，因为这主要是提供了一种借口，据此而答应给他们一些非必要的东西以取代他们真正需要的东西；第二，由于号召他们积极参与，所以——除非甘心被指斥为不负责任——他们便不得不接受指示，将(已经由于要他们自己去克服物质困难而耗费殆尽的)时间花费到一项其理论价值尚未确定的工作中去。

在硬科学的领域，人们是不会就其研究趋势所作的先行调查提出这些疑问的。但那里的情况是不同的，它们已经存在了这么长的时间，它们已经提供了关于其价值的无数令人信服的证据，因此，它们的存在的事实是无庸置疑的。它们没有需要通过对话解决的问题。由于它们是存在的，因此，问一下它们做了些什么，并描述它们是怎样做的，这样去问、去描述是合理的。

人们也会同意，出于事业的目的，把硬科学和一个类型不同的研究，即“社会和人文科学”之间的一些相似的东西引入国家和国际机构是很容易的，这样名称问题也简单化了，而教师、研究人员和行政人员，由于他们在其中之一的领域里投入了相应的时间，在物质和道义上的平等待遇便也得到了保障。

当实际的推论过程(我们务必不要对它们是依据于行政常规这个事实视而不见)达到追求职业利益待遇的最终结论时，疑问便油然而生，除非我们对思想的懒惰掉以轻心。本文作者已将毕生献给社会和人文科学的实践，但是笔者感到，承认在它们和硬科学之间并不存在一种可以自称的一致性：后者是科学，前

---

① 本章最初以《社会和人文学科的科学标准》为题，发表于联合国科教文组织的《国际社会科学杂志》第XVI卷，NO.4(1964)，第579—597页，©UNESCO，1964，兹经允许，重印于此。根据联合国科教文组织大会的决定，在对自然科学作了考察之后，要把关于主要研究趋势的调查扩大到社会和人文科学，本文就是针对初步调查的答复。

者则不是,这并没有什么不好意思。如果它们还是被冠以一个相同的名称,那是由于语义的杜撰,是还缺乏确证的哲学上的愿望。因此,所谓两种调查之间的类似,哪怕只是说法上的类似,也是与想象中的实际情况不符的。

现在让我们首先尝试来较为精确地限定,在两种情况下运用“科学”一词的原则上的不同。没有人会怀疑,硬科学现实地就是科学。当然,并非在它们名下所做的一切都表现出相同的性质:有伟大的科学家,也有一些则是平庸之辈。然而,在硬科学这个名义下所开展的一切活动有一个共同的概念,这点是不能怀疑的。逻辑学家会说,在硬科学的定义中,其外延当与其内涵一致。使一门科学得以享用科学这个名称的特征,基本上也属于全部那样的具体活动,其中包括从经验方面来看的硬科学的领域。

但是当我们讲到社会和人文科学时,定义的外延和内涵便不一致了,“科学”这个词在这里是加给其中只有一小部分有科学特征、而其他许许多多是完全不同的活动的一个杜撰的名称(只要人们想以同样的方式定义科学这个概念的话)。事实上,有许多从事被任意地冠以社会和人文科学名称的学科的专家,他们首先会起来反对与科学工作硬凑在一起(至少是反对与他们硬科学同事相同的意义、相同的精神上所谓的科学工作硬凑在一起)。种种成问题的区分,例如像精密的精神与几何学的精神之间的区分,长期以来就被他们用来作为辨明这一情况之用。

在这种情况下,首先要问一个问题。既然人们自以为是要论定“社会和人文科学中的主要研究趋势”,那么我们首先要讨论什么呢?如果人们想要表明,他们相信在两类调查间可以探寻出理想的对称,那么他们便会不时碰到“外延方面”的对象。然而,那样人们便会遇到一个两重性的困境:既然要为在艺术和

社会科学院校所教授的全部课目提出一个令人满意的界定是不可能的，人们想要将自己限制在这样的界定内便也是无效的。仅据这一点，凡不属于硬科学的东西将标榜自己是属于另一类型科学的，因而它们的领域将是无限的；此外，科学的标准由于被人所不感兴趣的研究混淆，人们便不能如联合国科教文组织所提出的调查目标要求的那样得出结果。既然缺少一个可以实际上被指定的名称，那么从理论上说，调查将是没有对象的。

为了避免这种危险，——在一个人们或者依其经验内容，或者依他们具有的概念去限定其界限的领域，——先将两种意义在此大致相符的这片有限的区域隔离出来是必要的。然后，两类调查才是理论上可比较的，但它们在经验上便不再是同类的，因为很明显，只有一小部分的社会和人文科学才可以用被认为是适合于一切硬科学的方法去对待。

对我们的想法来说，困境并不会自行解决。但是，在试图去寻找一种必然有缺陷的解决方法之前，人们应当迅速考察一下导致自然科学和人文科学表现出差异的某些次要原因。

首先，据我们的看法，在各种社会的历史中，自然科学从一开始就受到优待的便利。奇怪的是，这种优待是由于数世纪——不是说千年——以来，科学家们所研究的问题竟是与全体居民无关的。他们展开其研究的这种模糊性恰如天穹一样，遮护着它、使它得以长期不受阻碍——至少是部分地，如果不是(如其所能得到的优待那样)全部的话。正因如此，早期的科学家们可以从容不迫地先去研究他们认为有能力解释的事情，而不是那些别人感兴趣、且会无止境地追问的事情。

从这个观点来看，人文科学的不幸在于，人不免要对自己感兴趣。由于这份天生的心思，使他首先要拒绝把自己提供给科学作为研究的对象，因为一旦同意便会要他温顺，并限制其对此

表现出的不耐烦。这种态势由于若干年后硬科学所取得的巨大成果而有了转折。一个要求越来越明显了:它在敦促社会和人文科学,现在该轮到它们作出决定,拿出证明它们之所以有用的证据。在联合国科教文组织全体会议的最近决议中,我们看到了这种怀疑的倾向,这对于我们的科学来说构成了又一种危险,我们为此而深感抱歉。因为我们忘记了,它们仍处于襁褓之中,即使假定有朝一日它们将会向实际活动提供服务,就眼前来说,它们没有什么或几乎没有什么东西可以贡献。允许它们存在下去的最好办法是对它们多多地给予,而首先不是去向它们索取。

其次,一切科学研究都假定了观察者及其对象的二元论。在自然科学中,人是观察者,世界是他的对象。二元论存在于其中的这片领域当然并非没有界限,这已由物理学和生物学所发现;但是这片领域对于硬科学这个实体来源,已足够让它自由地发挥。

如果社会和人文科学是真正的科学,它们必定保持二元论,只不过把它移植进人本身;因而这条分割线是划在作为观察者的人和作为被观察者的人之间。但是这样做时,这些科学是不会超越他们自己的方面去寻找原则的,因为如果它们必得完全照硬科学的样,它们便不只是要对他们所乐意去观察的那些人进行实验(这在理论上是可设想的,尽管在实践上有困难,道德上也是不可取的)。再者,那些被置于实验中的人当不自知其在实验中,这点也是很重要的,因为他们的自觉必定会无可预期地改变实验的进程。因此,自发的自觉(实验中的对象所内在的)和科学家的反思的自觉——一种自觉的自觉——,这种双重形式的自觉看来对于人的科学来说是隐蔽的敌人。

当然,人文科学也不是完全没有摆脱这种困境的办法。有成千上万提供给语言学家去检验的音位学和语法学的系统,有

延伸在时空中的各种各样的社会结构，满足了历史学家以及民族志学家的好奇，这些构成了常被说成是这么多“现成”的实验。同实证主义者不一样，我们现在承认，它们的不可逆转性并不都会削弱其价值，因为科学的功能主要是解释而不是预言。更确切地说，解释中就蕴含着某种预言。人们预言，在观察者必在现场有所发现、科学家必作阐述的某种别的“现成”实验中，某些性质的出现将必然导致它们与其它性质的联系。

自然科学和人文科学的基本区别，并不是如通常认为的那样，在于所谓只有前者是可以做实验，并可以在别的时间和地点中同样来重复它们。人文科学也可以这样做；如果说并非全可以，至少有那样一些(如语言学以及在较小范围内的民族学)是可以的：它们能通过各自在时间上和空间上的特殊性，把握住以各种各样的方式结合在许多系统中的一些重复发生的成份。

这难道不是说，实验的技能，不论是先天的还是后天的，本质上是依据于我们去界定和分离出我们一致地作为科学事实理解的东西的方法吗？如果自然科学界定其科学事实时亦如大多数人文科学一样反复无常、粗枝大叶，它们便势必也会陷于一种不能得到再现的状况。

从这个观点看，如果说人文科学表现出一种软弱无能的话(通常只是掩盖它们缺少良好的愿望)，那么这是因为有一种困境在等待着他们，他们含含糊糊地感受到它的威胁。任何科学事实的精确定义都导致可感实在的贫乏和人性的失落。因而，只要人文科学在创立真正科学的工作方面推进了，人和自然的差别对它们来说就减小了。只要它们依仗自己的权利而成为科学，它们便不再与其他相区别。于是就有了人文科学还不敢去正视的困境：要么保持它们的独创性、接受自觉状态和实验之间不可克服的矛盾，要么妄想去超越它。然而那样，它们势必放弃

它们在科学系统中的独立地位，同意退回到它过去所在的“行列中”去。

即使在硬科学中，预言和解释之间也不存在什么自动的联系。然而，不可否认，它们的进步受到了这两盏明灯交相辉映效应的指引。有时候，科学解释的现象是不可预言的，达尔文主义学说便是如此；有时候，如在气象学中，它能预言现象，但却不能解释现象。然而，每一种目标至少都能在理论上从对方得到修正或证明。如果在相当数量的例子中该发生的事不发生，该一致的不一致，自然科学当然也就不成其为自然科学了。

如果人文科学似乎命定要走一条普通而曲折的道路，这是因为这条道路不容许一种导航(人们会说用三角学知识)，以使得旅行者可以在每一时刻计算出他的运动与定点的关系并从中得到信息。迄今为止，人文科学一直满意于几乎总是缺少标准的含糊而粗糙的解释。尽管似乎是出于职业使命的要求，他们也不断地培植预言，并迫切地渴望得出它，但人们可以说，——并不带有过分苛刻的意味——犯错误对他们来说是家常便饭。

事实上，人文科学的功能似乎介于解释和预言之间，就好像它们是不能确定地走在这条或那条路上似的。这并不意味着在理论上和实践上说这些科学是无用的。它们的作用倒是要通过两个方向之间的均衡来衡量，这两个方向之间互相决不完全接受对方，但是只互相持有对方一点，创造出一种新颖的方法，于此，集中人文科学的真正的使命。它们从不直接解释目标，或很少解释目标；它们也从不确定地预言。但是，通过一半或四分之一的理解，以及从二次或四次预言中作出一次正确的预言，它们也能够通过这些半把尺度之间所建立起来的紧密相依的关系，给从事它们的人带来某种介乎纯粹知识和功效之间的东西：一种智慧，或至少是某种形式的智慧，它可以使人理解得好一些，

因而少做一点错事,但却从不去精确地分清它究竟属于两者中的哪一类。因为智慧是一种讲不清的德性,部分由知识、部分由行动所构成,但它同这二者中任何单独的一种又是完全有别的。

我们已经看出,对于社会和人文科学来说,有一个需要首先回答的问题。它们的名称与其实在是不相称的,或只是不完全相称的。于是,人们就必须先对在社会和人文科学名下提供给观察者的混乱的材料引进某种秩序。那么,我们必须决定,其中有哪些东西称得上是"科学的"? 为什么?

初看之下,困难是由于把标榜为社会的和人文的科学的诸学科结合在一起造成的。因为它们在逻辑上并不属于同一层次,并且它们所属的层次为数众多、极其复杂,有时难以界定。我们的科学有的以观察为依据研究某些既是实在的(realia)又是整体的(tota)实体,即研究各种是或曾经是真实的社会,并且我们可以将它们置于确定的时空度中、从整体上面对其中的每一个。这,我们认为是民族学和历史学。

其余的致力于研究也同样是实在的、但与上述东西只有一个部分或一个方面相关的东西。例如,语言学研究语言,法学研究法律形式,经济学研究生产和交换制度,政治学研究相应的特殊类型的机构。但是这些现象的范畴没有共性,只能去说明将它们从整个社会中隔离出来的独立的情况。以语言为例来说,尽管它也是像其他科学一样是一门科学的对象,它却渗透在一切其他科学之中;在社会现象的序列中,没有哪一项能离开它。因而,人们可以把语言学的事实放在与经济或法律事实同样的层面上;前者可以没有后者,但反过来却不行。

另一方面,如果语言是社会的一部分,那么它的范围倒是与社会实在一样广。这一点对于我们考虑过的其他部分的现象是不适用的。经济学在很长的时期里只研究两三个世纪的人类历

史,法学有 20 个世纪(这也是很短的)。即使假定理论上可以放宽这些科学的范畴,要求有更大的管辖范围,这还是无法从根本上确定,它们不会像那些界限分明的学问分支一样,向会捆住它们手脚的论述的严格性所屈服。

我们在历史学和民族学之间概括性地得出的一致性也避免不了会遭批评。因为,如果全部人类社会,至少从理论上讲,可以从民族志方面去研究(虽然其中有许多从来也没有这样去研究过,有些则因已经灭绝而不可能再这样研究);那么,它们并非都可以从历史学方面去研究——因为其中绝大多数是没有文字材料的。再则,从另一个角度去考虑,凡是研究某个具体主体的学科——不论其主体是部分性质的还是总体性质的,如果我们想把它们与社会和人文科学的其他分支区别开来,它们就被归为同一个范畴,这主要是为了求其类(generalie),而不是求其实(realia)。例如,社会心理学,无疑还有社会学,如果我们想指定给它一个特定的目标或风格,这就会把它从民族志里分离出去。

如果把人口学也包括进来,整个问题就更加复杂。从绝对普遍性和社会生活所有其他方面的固定性的观点来看,统计性的人口学的主体处在与语言相同的层面上。也许由于这个原因,人口学和语言学是一向成功地行进在普遍性的而又严格的道路上的两门关于人的科学。但是,奇怪的是,从其主体的人性和非人性方面看,它们却是背道而驰的。因为语言是人所专有的属性,而数字作为一种构成性的模式,则是属于任何一种人口类型的。

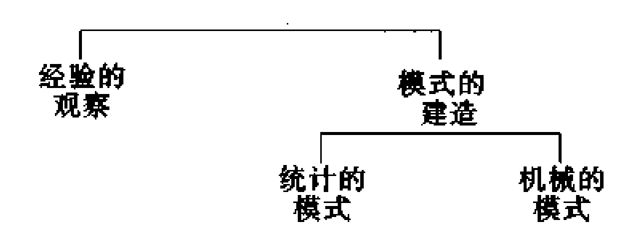
自从亚里士多德以来,逻辑学家不断地处理科学分类的问题。尽管由于学问新分支的出现以及旧分支的转变,他们的分类表必须加以修正,但他们毕竟提供了公认的工作基础。最新的这些分类表并不忽略人文科学,但是像是一种普遍的法则,他

们总是简单地从与硬科学的关系方面来考虑它们的地位问题，他们还普遍地将它们纳入两、三个标题之下。

事实上，这个社会和人文科学分类的问题从来也没有被认真对待过。

但是，为了指出名称上的歧义、混淆和矛盾，我们所作的上述扼要说明，表明在原来普遍接受的划分学科的基础上是已经无可指望了。我们首先必须以对我们的科学作认识论的批判为起点，以期通过其经验的多样性和异质性，有一些基本的方法涌现出来。它们的出现、不出现和结合，将使得每一个的特殊性和互补性比其目标所公开或含糊地宣称的更为清晰。

在《结构人类学》第一卷（第280—288页）我依据其与两组对立有关的情况，为社会和人文科学的分析提出了一个轮廓：一方面，是经验观察和模式构造的对立；另一方面，是基于这些模式的性质的对立，这要看它们的因素与他们想要表述的现象是不是同样大小或同样规模，于是决定了这些模式或者是机械的或者是统计的。



这个构架——尽管（或许恰因）其简单——使人文科学的四个分支的各自地位，比起他们著作中的发明所能达到的要更清晰。要知道，关于这些分支，人们是常常在其间播下一些争论的种子。

如果我们同意对每组对立的第一项任意地给出一个正号，

对第二项给出一个负号，我们就获得了下表：

	历史学	社会学	民族志	民族学
经验的观察对模式构造	+	-	+	-
机械模式对统计模式	-	-	+	+

这表明民族志和历史学与民族学和社会学相区别，因为前两者以收集和整编文献为基础，后两者研究从这些文献构造出来的模式。另一方面，民族志和民族学两者分别与最终导致机械模式的两个研究阶段对应，而历史学(同它的所谓辅助科学)和社会学则走向统计模式，尽管它们每一个都是以自己的方式进行的。

最后，我觉得，通过引入其他对立组：观察和实验，意识和无意识，结构和度量，机械的和可逆转的时间对统计的和不可逆转的时间——人们可以使这些关系变得更深刻、更丰富，并且可以将同样的方法用到上述例子之外的科学的分类。

上述大致的比较促成了一系列新的对立的插入：总体景象和部分景象(时间、空间或两者的结合)；当作实在(realia)理解和当作类(generalie)理解的研究对象；可度量的和不可度量的经验事实，等等。那时便可看出，因为联系了这些对立，诸学科的地位，或是正的或是负的，便会得到很好的标明；并且在一种多度的空间(因而是不适于直观表达的)，每一度都有一条对应的新辟的路，它们有时交叉，有时重迭，有时又分离。这不排除某些接受这一批判测试的学科失去其以前的统一性、分裂为两门或几门注定要保持其独立的分支学科，或经与别的研究结合而后出现。最后，人们可能逻辑地(即不是通过跳跃的方式)发现

一些途径，这会设立起还没有诞生、然而却已存在于潜在的、其统一性还没有被感到的零星研究阶段中的科学的课程。这些失落因素出乎意料的出现，可以解释我们在理解知识体系结构轮廓（有些确乎正在消失）时所体验的困难。

最后，这也许会是一条途径，以使我们理解，为什么某些选择、某些联结从事实上和道理上与科学解释所要求的精确性是或不是一致的。于是第一阶段便自然地发展到第二阶段，这样我们便可着手去对付它了。在第二阶段，可以说，问题将要把初看之下呈现出来的许许多多混乱的社会科学撇开，在其中抽取出即使不是学科本身，也应当抽取出某些问题以及处理它们的方法，这便可以在人的科学和自然科学之间进行比较。

从一开始我们便当以最绝对的态度确信，在所有的社会和人文科学中，只有语言学才与硬科学有平等的关系。这有三点理由：(1)它有一个影响全体的主体，凡人群便有口语；(2)它的方法是同质的（换言之，不论把它用到哪一种特殊的语言上，是现代的还是古代的，是“原始的”还是文明的，它总之是同样的）；以及(3)这种方法以一些基本原则为根据，这些原则的有效性是专家们一致公认的，除有一些小小的分歧。

这些条件是任何其他现存的人文科学所不能完全符合的。让我们限于讨论三门学科，因为它们能够显示出现象之间的必然联系，所以与语言学最接近。经济学，其主体不是影响全体的，而只是限于人类发展的一小部分；人口学，在大量特例之外，其方法便不是同质的；而民族学家还远没有就其原则达成共识，而在语言学家中原则是已经被接受了的东西。

由此，我相信，只有语言学才能适合于由联合国科教文组织计划的调查的条件，也许还可加上一些在社会和人文科学的这里或那里可以看到的“尖端”研究，而这些显然也是语言学方法

的转换。

那么对于其他的可以做些什么呢？最合适的似乎是在所有这些学科的专家们中间作一些初步的调查，以找出一种原则性的答案。他们是否感到，在他们特定的领域里获得的成果与硬科学所承认的有效性标准的一致？如果他们感到是，那么就要这些专家们列出其成果来。

可以料想，那样我们便会面对一连串的问题和题目，从最一般的科学方法的观点来看，人们会承认对它们来说存在着一定"数量的可比性"。这些例证会是差异很大的。很可能我们将注意到两件事。

首先，我们看到，那个一方面联系着社会或人文科学且另一方面联系着自然或硬科学的联结点，并不总是出现在我们本来打算作比较的这两类科学的学科中。有时候，它倒是被证明为是处在前沿的那些人文科学中最具"文学性"的东西。

古典人文学科中的传统分支，如修辞学、诗学以及文体学，早就懂得怎样去借助于机械的或统计的模式，用代数学发展成的方法去处理某些问题。可以说，通过运用计算机，文体学和校勘可以达到精确科学的水平。在争取科学精确性的竞赛中，我们必须保留无数落榜者的权利。如果人们认为，称为"社会"的科学从一开始就优于某些只称作"人文"的科学，那真会是一个很大的错误。

对这些明显不正常的事情的研究，可以使我们学到许多东西。我们真的可以相信，与真正科学的理想最接近的那些学科，它们也最明白应当如何约束自己，考虑得到独立和很好地界定，而它的不同的状态又是只用少数几个变式便可以得到观察和分析的。毫无疑问，在关于人的科学中的变化，一般来说，总是要大大地多于自然科学中的变化。因此我们将期望在相对来说差

异最小的层面上去进行比较，——例如，在变化数量最大的自然科学和变化数量最小的人文科学之间比较。因为前者必求助于归约模式的运用(如在风洞中接受空气动力学测试那一类模式)，而人文科学由诸模式构成，因而我们对这类运用将会理解得更好些，并且对称为“结构主义”的方法所得出的成果也鉴赏得比较好。的确，它们就在于有系统地归约变项的数量：一方面，出于论证的目的，去考虑把所研究的对象组成一个封闭的系统；另一方面，只寻求把同类型的变化放在一起考虑，即使必须从不同的角度去重做也如此。

其次，实例的单子不仅以其差异性而令人吃惊，其列出的数量也实在太多。因为那些被委托去选择实例的人有了最好的理由去表现他们的投入。有些专家拿定主意不参加竞赛，因为他们觉得，他们的研究属于艺术而不是科学；或者虽属于科学，却不能归为硬科学一类的科学。对于这些专家的情况，我们要排除在外(以后还要回过来谈它)。

我们可以预见，实例将会有许多，其价值也很不一致。对它们要归类，有些保留，有些剔除。谁任裁判呢？我们是在处理一个棘手的问题，因为，问题是要在社会和人文科学研究领域里得出某些共性，但是却要参照属于科学的规范，即使不是专门属于硬科学的，至少也是在最一般层面上的科学认识论的规范。于是问题是要得出一种共识：什么是科学的，什么不是科学的，——不只是限于社会和人文科学范围内(既然归根结底我们将在它们自己的科学性成熟时才作宣布，它们目前还没有资格去决定)，而且还要邀请硬科学的代表。

依我们之见，于是就倾向于给联合国科教文组织的调查提供一个不固定的基点。看上去调查员们似乎只是简单地要把一种调查套用到另一种调查上去(第二种调查指社会和人文科学

调查，第一种指硬科学），而我们则实际上建议把水平的程序换成垂直的程序——把第二种调查看成是第一种调查的延伸，同时又整合进它的目的及部分成果。另一方面，第一种调查是整体的，而第二种调查只能是有选择的。把两者合起来才是全部，这个全部的上部变细、收拢于一点。

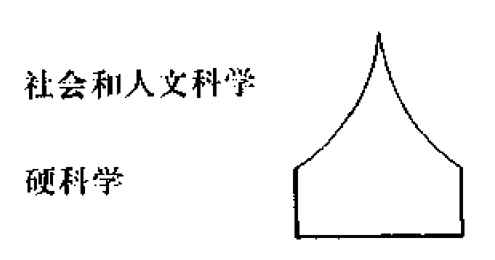


图 18

图 18 并非是任意画的。我们意在表示，它忠实地反映出了近几年来发生在社会和人文科学中的进步。

社会科学和人文科学之间的区分与古时候的观念有关。也许这早已包涵在 150 年前法兰西学院的组织机构中了，那里研究人的问题的专家们被分置于两个学院："政治与道德科学院"和研究铭文与文学的"铭文与纯文学院"。然而最困难的还是把握这种区分所据的标准。对法兰西学院的创立者来说，似乎是依历史顺序分的：凡研究前文艺复兴时人的作品的在一个学院，研究现代的在另一个学院。这种区分对异域文明并不适用，在它们中这些时间性的范畴不具有同样的意义，或者甚至完全消失（就如民族学所研究的诸社会一样），并且人们还没有深入到在两个学院间划分哲学家，以及在研究古代学说史和思考当代关心的问题的人之间作出区分。

人文科学会被认为是更倾向于理论、博学和纯粹的研究，而

社会科学则倾向于实践、观察和应用性的研究吗？那么人们将看到的正是各依其研究的类型和科学家性情的各个科学的繁荣；人们也会根据它们的现象去区分它们，把直接从群体涌现出来的东西当作是社会科学研究的对象，而把人文科学当作是偏重于研究个人设想和创造出来的作品。但是，事实上是，这种划分与大量的例证并不符合；此外，第二种想法还直接点出了这种区分本身固有的矛盾。凡是人的就是社会的。正是“社会科学”这个说法，隐藏着语句的繁冗，必须看作是多余的东西。因为，当我们称之为“社会的”时，就意味着它们是关于人的；同样毋庸赘言，如果把“人”说在先，那么它们必也自动地是“社会的”。

那么，什么确实是不属于科学的呢？我在几年前写过：

> 即使是生物学家和物理学家，也越来越意识到他们的发现的社会含义，或说得更恰当些，人类学的意义。人不再满足于认知；当人知道得多起来时，他明白自己在认知，他的真正的研究对象也变得越来越多，每天每日，这种不可分割的人性的联结现象在这个过程中改变着世界，也改变着他自己。[①]

从方法论的观点来看，这也是正确的。生物学方法必须越来越多地用到语言学类型的模式（遗传密码和信息）以及社会学的模式（因为我们现在讲的是真正细胞的社会学）。说到物理学家，观察者和他的观察对象之间的干涉现象对他来说，比影响实验的实际干扰还严重。正是实证知识的内在模式，使物理学更

① “高等学校中的社会科学：社会学、社会心理学和文化人类学”（巴黎：联合国科教文组织，1954），第275页（社会科学的教学）。

加靠近社会和人文科学的某些分支，例如民族学，后者知道并承认受到这种相对主义的局限。社会和人文科学也有其结构和过程间的不确定的关系；例如，当其一被把握到时，另一就被忽略了，反之亦然（顺便指出，这种情况为解释历史学和民族学之间的互补性提供了令人满意的方法）。

从事实上看，我们不能妄称社会科学和人文科学之间的区分没有在一切地方发生。它最初于不足半个世纪前出现并漫延于美国，至今仍存在于某些研究机构（也存在于全国级的大的研究会）中。因为它正处创造时期，它依然生气勃勃，足以向联合国科教文组织施加它的影响。事实上，也有些国家从来没有接受过它（如，法国。当然也并非不可能法国会在将来聚集在它下面。不过，所幸的是，会给它一个完全不同的意义）。此外，还有最重大的一件事，即，它不久便遇到了来自美国的后期罗伯特·拉德菲尔特和英国的 E.E.伊文思-普雷查这样一些英语国家中不同人物的批评。的确，这足以使人类学从人文科学迁徙出去、列于社会科学的行列，再次体验被流放的滋味。

似乎是为了给这个老问题一个较好的解决，我们近来看到，在美国出现了一种新的术语，它是根据别的标准重新对科学归类。我们相信，这就是研究人类行为的“行为科学”出现的意义。这个术语与人们常以为的相反，并不全指社会科学。它倒是出于一种相反的、越来越强烈的看法：“社会科学”这个术语是一个混杂的词，最好避免使用。

“行为科学”这个术语显然是由“行为”这个词组成的。这个术语，出于美国思想史的特殊原因（并也只因这个原因而避免被输出），意味着要严格对待人的现象。事实上我们可以说，行为科学的覆盖领域正处在人类科学和硬科学的交织处；它汇集起所有关于人的问题，使之能够或企求与生物学、物理学和数学有

一种紧密的合作。

这一点在一篇题为“加强行为科学”的文件中表示得很明确，这篇文件是由总统科学顾问委员会下的一个小组起草的，与美国政府有关的这个机构的作用，相当于法国的科学与技术研究总评议团(Délégation générale à la recherche scientifique et technique)。此文曾数次发表，尤其是在《科学》和《行为科学》[①] 等杂志发表过，可见其受人之重视程度。

文件强调了五种研究“以说明……已取得的成绩和当前及不久的将来要去对付的挑战性的问题”。[②] 它们依次是：在运用数学模式基础上建立的个人和群体间交往的理论；个性发展的生物学、心理学途径；大脑神经生理学；以及根据动物心理学和计算机理论，对个体心理和智能活动的研究。

于是，在上面五种被考虑的情况里，我们将从事的研究便包涵着社会人文科学(语言学，人种学，心理学，逻辑学，哲学)和硬科学(数学，人类解剖学和生理学，动物学)之间的紧密结合。以这种方法去界定是卓有成效的，因为它可以使我们从理论和方法两重的观点，对所有最新的研究进行重新归类。同时，这种观点显然与抹杀实质的自然科学和人文科学之间的传统区分不一样。然而，自然科学在今天已是一些完整地建立起来的科学，对此人们完全有理由要求它们公布自己的“趋势”。但这种趋势不适用于人文科学，对它们，人首先必须要提问的是它们成为科学的可能性。不管一切地企图虚构二者平行的地位，势必有迫使它们进入一种虚假地位的危险。

---

① 参见《科学》第136卷，第3512号(1962，4.20)第230—241页；《行为科学》第7卷，第3号(1962年7月)，第275—288页。

② 《行为科学》第277页。

我们担心，为证明社会和人文科学所作的那些再三考虑，在所有其他科学中为它们留一个令人高兴的位置，这不过是在转移方向而已。人们有理由可以问硬科学它们是什么。但是社会和人文科学还没有到可以说明其自己的地步。如果对它们提出这个要求——如果认为虚晃一枪在政治上是明智的——那么，要是我们得到错误的说明便不必奇怪。

在这番回到本章开头提出的问题的讨论后，让我们重新回到行为科学的问题，或说得更精确些，回到这个术语所表示的真正的领域。我们已经可以看到它是怎样与我们的意见一致、怎样增强我们的意见的。事实上，它对社会和人文科学提出了一种果断选择的态度，以此而成功地重建了一座通向硬科学的桥梁。经验证实了这种双重的方向。的确，如果我们主张，目前语言学家和人种学家与脑神经学和动物行为学方面专家的对话比其与法理学家、经济学家或政治科学方面的专家们的对话，更易于找到使双方都受益的话题，那么我们相信，我们的这一主张是不会有很多反对意见的。

如果我们不得不对社会和人文科学进行新的划分，那么对这种内涵的二元论而言，把它分成三组是可取的。搞第一组的是我们先已提到过并为其保留权利的人，即属于那些还没有受到"科学"这个词驱使或对它充满怀恋的人；亦即，在其所实践的特殊类型的"人文科学"中看到一种属于更加博学、更加反思或审美创造的研究的那些人。我们并不把他们看作是落在后面的人，因为，——由于没有一种可能的人文科学能够不运用这类研究或甚至不以它为起点——我们许多科学的领域，如以任何其他方法去研究，要么太复杂，要么太封闭或离开观察者太远。"文学与艺术"这个名称对它们恰好适合。

然后其他二项设置就称作"社会科学"和"人文科学"，但有

一个条件，即最后要有某种明确的东西作为分界。社会科学大致说来包括所有法律方面的研究，例如目前法学院所教的那一套，还应加上(这点只部分地实现在法国的系统)经济学和政治学以及某些社会心理学和社会学分支。在人文科学这边，应当分有史前学、考古学、历史学、人类学、语言学、哲学、逻辑学和心理学。

这样，区分社会和人文科学的唯一可信的原则就会昭然明白。这将不是被自愿地接受的。凡毫不迟疑地同意扎根于它们社会中的那些科学，都可以在社会科学的名下被找到；同意这一切，就必需为准备从事专业活动的学生并从实际角度出发去考虑问题。我们不是说，这些关心把其他的东西排除在外，而是说，它们存在着并且得到了坦率的承认。

另一方面，搞人文科学的是那些将自己置身于任何特殊社会之外的人。他们既搜寻、采纳某些社会的观点，也搜寻、采纳任何社会中的个人的观点；并且，最后为了把握到内在于人的实在，他们又使自己超越于任何个人和任何社会。

在社会科学和人文科学之间的一种向心方式和离心方式的关系被建立起来了(从此时起，这种关系似乎就是对立的，而不是合作的)。前者有时留在外面，但只是为了回到里面；后者则正好是相反的过程。如果它们有时栖于观察者的社会之内，那只是为了迅速撤离它以及对于更普遍的层面上的整体加入一些特殊的观察。

通过同样的特征，人们发现了行为科学坚持认为的、它们与硬科学之间所具有的亲近性，这对于人文科学的有效性是远远大于对社会科学的。事实上，我们为之保留“人文科学”名称的那些科学，是可以把使它们自己更走近社会科学的东西当作自己的课题的。从方法论的观点看，它们更接近硬科学，它们只是

反对与这个领域(这个领域不属于它们)的任何串通。说得明白一点,我们要说,它们同社会科学不一样,是决不会与之“共谋”的。

由于人文科学力戒自满,即使在对待其主题时的认识论程序上,人文科学所取的也是内在论的观点;而社会科学,以其对观察者的社会的特殊的强调,却给了它的主题一种超验的价值。这一点在经济学家那里尤其明显:他们毫不犹豫地声称(为了对他们的目标的狭窄性作开脱),经济理性构成了人性的特权状况,它在历史的某个时刻和世界的某个地方是表现出来过的。在法学家那里也同样很明显:他们对待一个人为的系统便好像这是真实的一样,他们为了去描述这个系统,便以它不包含任何矛盾的假设为起点。在这方面,他们常被人们比作神学家。毫无疑问,社会科学或明或暗提到自己的超验性,这并非什么超自然系列里的东西。然而人们可以称它为“超文化的”,它抽出一种特殊的文化,放在其他文化之上,将之当成是独立的、合理地自我容纳的世界。

以上这些说明并非想批评什么。毕竟是政治家、当权者、外交官履行着重要的社会功能,法官和律师不能复查他们在每一特定时刻的行为的指令,也不能为了开展一项真正重大的调查而冒意识形态和实际的风险(这在硬科学的历史上是十分普通的),尤其是当这种调查将导致某种世界表象的解体,假设体系的剧变,基本原理和公理体系的置换。它们的坚固的地位必需禁止行动。社会科学和人文科学之间的不同不仅是个方法问题,也是一个性情、气质的问题。

但是,不论以什么方式去解释这种不同,其结论则是相同的。在一方,不存在硬科学;在另一方,则没有社会和人文科学。有两种方法:其中只有一种在精神上是科学的,即是硬科学的,

它研究世界，当人文科学把人作为世界的一部分研究时，就从那里吸取灵感；另一种方法是社会科学展示的，毫无疑问，它运用从硬科学那里借来的技术，但它与后者这样建立起来的关系是外在的，而不是内在的。在与硬科学的关系上，社会科学的地位像是附庸，而人文科学则希望成为它的学生。

这给了我们一次机会就一个已经搅得我们不安的棘手问题谈谈我们的看法：所谓“趋势”（这次调查的对象）必定要是当代西方社会的呢，还是应当包括对已经搞清是在别的地方别的时间里的人的一切思考？从技术的观点看，去想为什么人们要站在前者的方面去决定，这是困难的。但是，后者会提出几乎是难以克服的困难。西方的知识是成倍地可得的，因为它以书面形式存在，并且其语言为大多数专家所懂得。而其他地方的知识有相当的部分只流传于口头，有记载的部分，也得先加以翻译。

我们提出的办法有可能让我们摆脱困境。我们提出，只把那些满足外在标准的研究用作调查的基础。这个标准应当与普遍认可的科学知识的规范一致，这不仅是指被社会和人文科学的专家们所认可（因为仅此便会导致恶的循环），而且也应被硬科学的专家们所认可。

在这个基础上，便可得出广泛的共识。但同时也会注意到，有鉴于科学知识的标准只能参照西方的科学去界定（这一点显然没有受到来自任何社会的异议），而社会和人文研究方面所要求的标准则不全是西方的——而是与西方相去甚远的。当代的语言学家们会乐意承认，早于他们几个世纪，印度的语言学家们便已得出了某些重大的发现；并且，这也不是东方和远东证明其在认识上有所领先的唯一领域。根据同样的思路，人种学家现在已经确信，那些没有文字、甚至其技术和经济水平十分低下的社会，有时也能产生他们的有自觉和反思特色的政治和社会机

构，这也是他们的一种科学样式。

考虑了这些结果之后，如果我们现在来考虑主题和方法，我们便注意到，自然科学、社会科学和人文科学三者间的关系不再只是量的关系，而是需要去仔细安排的。社会科学和人文科学都以人为主题，这点是清楚的。但超出这一点，它们便无联系。因为就其方法而言，有两点必须说明：像人文科学一样，社会科学也企图从与科学方法技巧秘密的占有者、硬科学的关系方面来界定自己。但是我们的科学却坚持与其典范的对手持一种相反的关系。其次，人文科学借鉴于硬科学的是：如果人们向往理解世界，他们必始于搞清表象；而社会科学所取的则与之对称，即如果人们要改变世界，他们必须承认这个世界。

看来，都想接受科学知识这块试金石检验的社会科学和人文科学，它们之间的虚假统一似乎经不起与自然科学的接触。它们互相分离，结果只分别吸收了其方法中对立的方面。当社会科学缺少预言时，它便退缩成一种十分低下的技术形式（由于无可置疑的理由，这便有了一个不光彩的名称：技术专家政治）。而当人文科学无力作出解释时，它则趋向迷失在暧昧的哲学思辨中。

一种脚踏两只船的方法，被硬科学采用，取得了尽人皆知的成功；而社会科学和人文科学各自只能用其一半，实际上也只是马上歪曲了它。关于其原因，此处不加讨论。这种不一致性归根结底也没有什么惊奇。我们只有——历来只有——一个自然的世界，其性质在一切时代、一切地点都是相同的。然而，千年之间，又何止有成千上百的人类世界在这里和那里此起彼伏，恰如短促的脉搏。在这些世界中，哪一个是正确的？如果全都正确（或没有一个正确），那么社会和人文科学的主题应当在何处？在它们之后呢，还是之前？这些科学之间的差别反映出多种选

择，使他们为之伤脑筋（这同硬科学不同，硬科学于其主题并无不确定感）：要么为了能取得一个立足点而偏重于其中一个世界，要么对它们置疑，以便得出尚有待发现的普遍本质，或者得出一个单一的世界，如其确实是独一无二的，它将忠贞地和一种硬科学合并在一起。

在前面几页中，我们一点也没有隐瞒分歧，对此有人倒可能会说我们是在故意强调这一点。事实上，我们感到，隐瞒对于社会和人文科学没有什么好处，而各自走一段独立的道路对这两者倒是都有利的。如果有一天认识的进步将证明社会和人文科学也得称为科学，那么也要由实验来提供证据，即像科学地认为地球是圆的那样的证据；并且，如果我们相信社会科学和人文科学各自走开去是为了取得实证科学的地位（尽管是通过不同的方法），那么它们甚至会在不知不觉中就与硬科学合并在一起，与之不相区别。

于是，这种新的关系必赋予“趋势”一词以更丰富、更完整的意义。它企图对一种尚不存在的东西进行活跃的思索，而不是成为一张虚假的收支平衡单，以逃避因暴露出缺少成果而带来的耻辱。通过充分发挥想象力而作出的建设性努力，这种新的关系必定试图猜测潜在酝酿的东西，以大致勾勒出发展的轮廓。它较少留意于描述我们科学的现状，而更多的则是期望明天的科学能行进于它的道路之上（也许正由于这样的道路，科学才能前进）。

第十七章　文化的不连续性和经济、社会的发展[①]

摆在民族学和历史学面前的文化的不连续性问题

那是在16世纪的时候，随着新世界的发现，文化不连续性的问题才第一次突然而又戏剧性地呈现在西方人的意识中。那时的选择看来很简单：要么美洲土著是人，那么不论是否愿意，他们必须被整合进基督教文明；要么他们的人性问题是值得争议的，那样他们便应当属于动物世界。然而，直到18世纪，这个问题才真正成为历史学和社会学的问题。不过我们必须指出，不管问题得到怎样的解决，所有的作者们在前提上都是一致的，这便是说，将那些在今天会被说成是原始状态的社会与西方文明进行比较是可能的。无论前者是否被置于，如孔多塞所认为的那样，一个进取和上升的进化的开端；或如狄德罗有时所暗示的那样，他们是否标志着人类还无所知的顶点时期，嗣后才不断堕落下来；或者又如卢梭更为现代和精深的想法，是否必须在自然状态和人的状况之间作出区分，（前者的概念是纯粹理论上的，后者至今仍然是以野蛮人为例证的，它代表人和自然之间的一种适度的平衡）——所有上述几种说法决不怀疑文化的不连续性是作为一度共同发展的明证和最后残余而存在着的。

是奥古斯特·孔德首先对这种关于人类划一的发展观的缺点发出了谴责，那种观点一会儿被看作进步，一会儿被看作退步，有时又看作是两种原则的混合。在《实证哲学教程》第52课，孔德实际上批评了划一的社会和文化发展理论的危险性。依他之见，人们必须把这一发展当作西方文明的特性来研究，其中得出的结论，当用于从外部改造不同社会时，恐怕不得不作出一些调整。马克思主义肯定了这种特殊进化的特性："谁要想把火地岛的政治经济学和现代英国的政治经济学置于同一法则之下，那么除了最陈腐的老生常谈以外，他显然不能揭示出任何东西。"(恩格斯·1954)马克思主义同意实证主义的这个观点后，又进一步看到了西方文明的一种内在的性质："古老的原始公社，在同外界的交往使它们内部产生不同的前途从而在导致解体之前，可以存在数千年。"(恩格斯·1954)

但是马克思主义的思想对于我们这里讨论中的问题引进了两个有重大意义的观点。首先，它认为古老的原始文明有过诸多发现，没有这些，西方的发展是不可想象的，并且在这一方面，我们在19世纪所可看到的这一发展的深度，就要降低到一个适当的份量上去了："最遥远的古代……作为一个出发点，使人从动物王国里挣脱出来，并且从其内容方面说，克服这类困难的胜利，在将来是不会再被组织起来的人们所碰到了。"(恩格斯，1954)第二，并且是更为重要的，马克思是倒过来看的，这样工业化和发展的过程就从普遍的方面去考察了。在他看来，工业化不是一个自动的、必须从外部引入到被动的文明中的现象，相反它是一种作用，是被称为"原始的"社会的条件的，或更

---

① 第十七章最初是作为"国际社会科学委员会"于1961年9月组织的"工业化的社会前提圆桌会议"的通信发表的。见《社会科学信息》第2卷No.2(海牙：1963年6月)第7—15页。兹经"国际社会科学委员会"惠许重印。

确切些说,是它们与西方世界的历史关系的条件的一种间接的结果。

马克思主义的基本问题是要认识,劳动为什么以及怎样创造了剩余物。马克思对这一问题的回答具有民族学的性质,对此人们并不总是看得很清楚。原始人的数量是很有限的,这使他们只能生活在世界上某些地区,那里的自然条件应当保证他们的劳动得到肯定的回报。另一方面,文化的一项内在的性质是——在民族学家所说的那个词的意义上——,在剩余物和劳动之间建立起这样一种关系:其中前者总是后者的额外部分。从这两个理由来看,一个是逻辑的,另一个是历史的,那么从一开始便能假定,所有的劳动都必然产生剩余物。人对人的剥削是后来出现的,它在历史上出现的一种具体形式是殖民者对被殖民者的剥削;换句话说,实现了有利于剥削者的额外剩余物的转让,这部分东西,我们已经看到,本是原始人完全有权掌握的。"让我们假定,这些岛民中的一个需要劳动 12 个小时以满足他的全部需要。我们可以看到,自然奖给他的第一种好处便是余暇。为了有成效地为自己的目的用好这段时间,一种代代相续的历史影响是必须的;为了使他为他人而利用闲暇去干额外劳动,他必受到强力的约束。"(马克思,1967,Vol.2)

因此,殖民过程历史上和逻辑上都是先于资本主义的,而资本主义制度不过是把西方人原本对付土著居民的一套用来对付西方人而已。对于马克思来说,有产者和无产者之间的关系便只不过是殖民者和被殖民者关系的又一个特例。从这个观点出发,人们几乎便可断定,在马克思的思想里,经济学和社会学最初是从民族学中萌发出来的。正是在《资本论》中,这个论点十分鲜明。资本主义制度追溯到美洲金矿、银矿的发现;然后走向对土著的奴役;然后是对东印度的征服和掠夺;最后是把非洲改

造成"猎取黑人的一块贸易保留地。这便是原始积累的逼真手段,它宣告了资本主义时代的到来。"此后不久,贸易战争便宣布开始。"新世界的不说话的奴隶被用来当作奠基石,在此基础上建立起了欧洲工薪阶层的隐蔽的奴隶制"。

无论人们是赞成还是反对马克思主义的立场,马克思主义的这些思考是重要的,因为它们把人们的注意力引回到了经常被现代思想家们所忽略的关于发展问题的两个方面。

首先,被我们今天称为"不发达"的那些社会并不是由于它们自己的作为造成的,要是人们认为它们游离于西方发展之外,与之毫不相干,那也是错误的。事实上,正是由于这些社会在16至19世纪时的直接和间接的毁灭,才使西方世界的发展成为可能。这两者之间有一种互补的关系,上述的发展和贪婪的需求造成了这些社会成为今天的样子。因此,我们并不是讨论两个各自走着自己道路的过程之间的接触。所谓的不发达社会与机械化文明之间的陌生关系,主要是由于这种机械化的文明到它们中去寻找它自己的创造物;或说得更确切些,它让自己的对手毁灭是为了去实现它自己的存在。

第二,这种关系不能从抽象的方面去设想。人们不能忽略,几个世纪来,它在侵犯、压迫和消灭中表现着自己。从这一观点看,发展的问题也不是一个纯粹思辨的问题。我们对它所能作的分析以及所能提出的解决办法,必须考虑到不可逆转的历史条件和道德气氛,这两者共同构成了人们可称之为的对殖民局面的不断增长的爆炸性。

因此,发展决不能像马林诺夫斯基认为的那样,是"一较高级和积极的文化对于一较简单较消极的文化撞击的结果"。(1945,《文化变迁的动力学》)"简单性"和"消极性"并不是这些社会固有的性质,而是从开头时就加给它们的发展活动的结果;

这一局面的造成是由于野蛮、掠夺和侵犯,没有这些,这场发展的诸种历史条件便不会结合在一起。(如果它们有不同的结合,接触的方式就会大不相同,我们对此是难以想象的。)世上没有、也不会有一种"零点的变化"(梅厄 1969),除非我们同意把它置于它真正存在的那唯一时刻:1492 年,新世界被发现的前夕。使西方世界受益的那场发展的历史条件,先是由新世界本身,然后又由几个其他社会的解体而造成的。早在它能回过来从外部把自己的意志强加给它所消灭掉的那些社会,以便使之在废墟上产生和成长起来之前,这种解体便先已使得发展成为可能了。

对于正史来说是正确的东西,从侧面去看也是正确的。在尽力解决不发达国家的工业化问题时,西方文明首先碰到的是为了生存它不得不成为畸形(好像历尽数世纪而没有变化似的)的解体形象。同样,尽管是在更缩小的范围内,如果我们以为,机械化的文明与至今它仍陌生的居民之间的接触是发生在理论上的,那也是错误的。事实上,早在被承认的接触发生之前很久,某些预期的结果早就已经被感觉到有好几年了,表现在两个方面:或者是长期以来的第二次解体的形式;或者以吸收的形式,这与解体是均衡的。

由白人带入那时尚没有形成对它的免疫力的居民中去的流行病的灾难,已经有了大量描述,以致人们闭眼就能想起始于16 世纪的整个的社会遭受疾病而灭绝的情景,其凄惨的后果至今犹历历可寻。同样,比西方文明的渗透更加迅速的是,遍布北美大地的马以惊人的速度传播着病原菌,逆转了预期的土著文化的方向。甚至在这片土地最边远的地区,那里有可以认为是尚没有接触过的社会,在其正式进入接触之前,也已遭受过数年时疫之苦,——有时甚至是数十年。

对原材料与技术也可如是说。在《斧子的革命》("La

révolution de la hache")一文中,阿尔弗雷德·梅特卢(Alfred Métraux)(1959)已经说明了,铁斧的采用,在使得技术和经济活动更为简便的同时,怎样可以导致土著文明的解体。劳利斯顿·夏普(Lauriston Sharp)曾研究过的澳大利亚北方的伊尔·约隆特人(Yir Yoront),因他们采用了铁制工具,便失去了其全部的经济、社会和宗教的习俗,那些东西与石斧的拥有、使用和传授密切相关。对更为先进的机械的采用,导致了社会组织的崩溃和群体的腐败。而铁,以陈旧和损坏了的工具的形式,有时甚至以无法辨认的剩余碎片的形式,通过战争、婚姻或商业交易,比人的传播要更快更远。

这种长远以来的解体也可以是以土著群体对很少触及过他们的一种文明的真正吸收的形式而发生。斯坦纳(stanner)最近描述了一场其他民族学家在澳大利亚、南美和别处也经历过的那种失误的探索。在1930年前后,由于据正式和非正式的报道,表明在澳大利亚深处存在着仍然完全处于野蛮状态的部落,这引起他的注意,于是他决意去有所发现。而一旦到了那里,他发现,由欧洲人或中国人相继维持了50年左右的那些不稳定的村落,竟在土著居民中间造出了一个真空,而土著居民则已经成了搜捡金属工具、烟草、茶叶、糖和布料的流浪者。所谓的"野蛮人"只不过是早已如其祖先一样被推向最前沿的澳大利亚内部人的仅剩的后裔,不过在社会和道德方面都堕落下去了。所以,在没有探索过的地域上,并没有什么被遗漏掉(斯坦纳,1960)。

抵制发展的三个根源

一旦我们界定了文化的非连续性在其中表现自己的具体的历史框架,我们便能略带冒险地去点明抵制发展的深层原因。

但是，我们首先要给予那些个案以特殊的地位，即不论如何罕见，土著文化在工业文明向它提供的文化“壁龛”中成功地找到了部分庇护地。

最著名的例子是纽约州的易洛魁人，他们在一个世纪多的时间里在建造金属结构建筑方面，如桥梁、烟囱等，提供了最好的专业队伍。这种职业部分地可以解释为他们在跨越湍流和峭壁时所受的训练，也许还因为，在此印第安人可以在一项充满危险、尽显荣耀又可赚大钱、且其间歇性又与游牧生活合拍的活动中，找到他们古代的战争聚会的替代。

持续时间较短、但却同样辉煌的是加拿大西北沿海和阿拉斯加在毛皮贸易驿站设立后特别繁荣起来的雕塑和绘画艺术。由于空闲多了，加上铁制工具和一笔新的财富的引进，有利于思辨，这在大约 50 年的时间里把潜伏着的争取声望的斗争大大地激发出来了。在此，对珍宝物件的占有、展示和销毁起着重要的作用。在这个个案中，的确，由于欧洲的疾病的传入，人口的断层也以同样的方式有着暂时的作用，因为许多有贵族头衔的人没有留下后嗣，遂为“暴发户”所觊觎，作为向上爬的目标。但是这两个例子，以及其他可以加入进去的几个例子，都是难得一见的。

一般说来，对发展的抵制有三个深层原因。第一，在称为原始的那些社会中，有一种宁要统一不要变化的倾向；第二，对于自然力的深厚的敬意；第三，他们对于卷进历史发展中去感到十分勉强。

统一的欲望

我们称之为原始的社会缺乏竞争性，这常常使我们便以

此来解释他们对于发展和工业化的抵制。然而，在这点上，我们必须记住，给观察者留下缺少活力和麻木不仁印象的可能是因伤害性接触的结果，而不是最初给予的情况。但是，人们也不能一味坚持说，其竞争力的缺乏并非经常是由于外来诱导的一种状态的结果或者是由于原先的消极条件的结果，倒不如说，这是由于和人与自然、人与人的关系的某种概念有关的审慎的进步。其与西方世界的态度差异的程度之大，可有趣地见之于近来对新几内亚的伽胡库-卡玛人(Gahuku-Kama)所作的观察。这些土著从传教士那儿学会了如何踢足球，但是他们不是追求其中一个队的胜利，而是增加比赛的局数，直到胜负双方相等。比赛的结局不是像我们那样有一个队获胜，而是等到没有输的一方的时候(里德 1959，第429页)。

在别的一些社会里，也可以得到一些完全对立的观察，但是他们同样是与一种真正的竞争精神不相容的。这样，当传统的比赛在两个分别代表生和死的队之间开展的时候，前者必将以胜利者而告终。

实际上，正是伽胡库-卡玛人，像在新几内亚经常见到的那样，他们在酋长和发言人之间划分政治责任。后者的作用是公开而张扬地说出一切的冲突，而酋长的介入则是去平息、抚慰并得出居间的解决办法。从这个观点去看，很明显，在大多数所谓“原始的”社会里，采用大多数人的表决的主张是不可想象的，因为群体内的社会凝聚力和良好愿望是高于任何创新发明的。因此，在他们中间所采纳的只是一致同意的决定。有时候——这是在世界的几个地点证实了的——在达成必不可少的一致性的过程中，在作出审议前先来一场模拟的战斗。

对自然的敬意

许多原始社会关于自然和文化之间的关系的想法也可以说明对发展的某些抵制。发展意味着文化对于自然的无条件的优先地位,这一点在工业文明外的地区几乎从来没有接受过。这两种规律之间的不相连续性毫无疑问地是得到普遍承认的,并且没有一个社会——即使其是一向卑下的——不把文明的艺术放到一个很高价值的地位,因为通过对艺术的发明和运用,人与动物区别开来了。然而,在所谓"原始"的人中间,自然的观念总是有含糊不清的性质。自然是先于文化的,并且也是支撑文化的。但这大体上是作为工具,通过它,人能希望与祖先、精灵和诸神获得接触。因此,在自然的观念中有着"超自然的"成分,并且这个"超自然"毫无疑问是在文化之上,就如自然本身是在它之下一样。

在这种情况下,一旦土著人的思想面对那些最重要的问题,即人和超自然世界的关系问题时,那么毫不足奇,那些技术及大量制造出来的东西就在他们的思想中被贬损了。在经典的及非经典的古代,也如在西方的民俗中和现代的土著社会中一样,都找得到许多在仪式和各种礼仪活动中禁止使用当地生产或新近进口的物件的例子。就像教会的神父和伊斯兰教禁止高利贷的情况一样,我们也在这里发现了内心深处对被称为"手段"的东西的抵制,对这种或那种禁令所公开宣布的目标予以不顾的态度。

我们必须根据同样的情况去解释对于财产交易的厌恶情绪,而不是把它看作是经济管理或土地集体所有制的直接结果。例如,如果美国某些土著公社,以仅有数十个家庭的力量,反对

有数十万元美金、有时甚至是数百万元美金的赔偿以让土地征作矿区，那是因为，用这些人自己的话来说，某些领土被他们视为“母亲”，所以他们既不会撒手不管，也不会用作交易。根据这个道理进一步去看，我们知道有些野谷采集者(五大湖地区的梅诺米尼人)，他们虽然十分懂得其邻人(易洛魁人)的农业技术，但却拒绝将之用于他们基本食粮(野稻)的生产，尽管这是十分适于种植的。他们的理由是，他们被禁止“伤害他们的母亲大地”。在这类例子里，确实是看重自然甚于文化。这一点我们的文明在古时候也是知道的，只是历经怀疑和危机才改头换面；而在所谓“原始”社会里，它是牢固构筑起来的信仰和实践的体系，且仍发挥着作用。

也正是这种对立，给了以性别进行劳动分工一种理论根据。随着我们在他们中间进行社会间的比较便能见到的，这种分工似乎是多种多样的，然而它有一些恒常的因素，只是被作了不同的解释，对它的运用也只是在这里或那里有些不同而已。这样，便有自然/文化间的对立和女人/男人间的对立的对应关系。根据这一点，留给女人的活动形式被认为是自然系列方面的东西(如园艺)；或者是让艺人与自然的产物和对象直接打交道的(手工制陶、编织带子)。而男人则当他需要通过工具和机器的形式去进行文化的干涉时才去从事上述那些类型的活动，而且其工具和机器的制造达到了相当复杂的程度(相对于那些社会而言)。

对历史的拒斥

以这两方面的观点去看，提出所谓“没有历史”的社会的问题，显然是无益的。问题不在于去搞清，所谓“原始”的社会究竟

有还是没有我们所用的这个词的意义上的历史。这些社会也如所有其他的社会一样，存在于时间中，也有同样的名称。但与我们不一样，他们拒绝属于历史，他们竭力在其内部禁止一切会构成关于历史发展的含糊承诺的东西。恰如南非的洛维杜人(Lovedu)在一句怀恋过去的意味深长的谚语中所说的那样："回家便是理想，因为没有人再愿离开母亲的怀抱。"

我们西方的社会是为了变化而造就的；这是它们的结构及其组织的原则。所谓"原始"社会之所以显得那样，主要是因为它们的成员想的是它们的延续。他们对外界的开放很窄，我们称为"乡土观念"的那种东西又死死纠缠着他们。陌生人，即使是一位近邻，也被他们认为是讨厌的、无教养的；有人甚至走得还要远，否认他是个人。倒过来说，其内部的社会结构有着比复杂的文明更紧密的网络、更丰富的装饰。在他们中，没有什么东西留给机会。每个位置都有一样东西，每样东西必有一个位置，这双重的原则浸透着道德和社会生活。这还说明了这些技术经济水平很低的社会是怎样能够去体会舒适、富足的感觉的，其每一个成员又是如何相信这个社会为其成员提供了唯一有价值的生活。这样，他们也许是给了这些成员更多的幸福。但因为这种幸福把自己视为是完满的，所以每种形式不可避免地要与其他的形式互相隔绝开来，如果事实上还不至于如此的话，那么从理论上讲则是肯定的。

第十八章　人种与历史[①]

人种与文化

在一部为了与种族偏见作斗争的文集里谈论诸种族对世界文明的贡献,这可能会令人吃惊。它将使人们殚精竭力去证明的观点,即科学的现状并不能使我们去肯定一个人种与另一人种相比在智力上更优或更高,变得毫无意义;而只会似是而非地证明,是那些造就人性的伟大种族群体,对人类共同的遗产各自作出了特殊贡献,并以此而偷偷摸摸地恢复种族观的实质。

但是没有什么比这种用心离开我们的想法更远了,那种用心只会导致一种颠倒过来的种族主义学说。当人们试图根据具体的生理学性质去描述生物学的人种特征时,无论是从肯定方面还是否定方面去论定它们,都一样离开了真理。我们必须不能忘记,戈宾诺(Gobineau),历史上称为种族主义理论之父,他并不是从量的方面考虑"人种间的不平等"的,而是从质的方面去考虑的。据他的看法,在使人类免于被称为原始人而成为现代人的过程中作出过贡献的那些伟大种族,——白种人,黄种人,黑种人——,在其实际价值方面的不平等并不像其在特殊的才具方面那样大。他认为,令人耻辱的退化与其说是由于各个种族在普遍价值等级中的地位所致,不如说是由于混血现象造成的;这被视作是对整个人性的损害,因而被谴责为是不加种族区别的血缘大混杂。但是,人类学的原罪在于将生物学的人种概

念(假设即使在一有限范围里这个概念能自称是客观性的尺度,现代遗传学当然是反对这个观点的)混淆于人类文化的社会学和心理学的产物,这足以使戈宾诺犯下大罪,足以使他发现自己已陷于罪恶的深渊。这是从一个并非没有其良好愿望的思想错误为开端,直到导致人们并不希望的、使一切歧视、压迫的企图的合法化。

因此,在我们这个研究中讨论人种对于文明的贡献,我们并不是指,来自亚洲或欧洲、非洲或美洲的对文化的贡献,其独创性完全是由于居住在这些大陆上的种族起源不同的人们。如果这种独创性是存在的——这点其实无可疑问——,那便是由于地理、历史和社会环境的原因,而不在于与黑种人、黄种人或白种人的解剖学和生理学的结构有关的天资上的区别。但是我们也感到,正因为这组文章试图为这个否定性的观点说句公道话,这同时也有把人类生活中一个同样重要的方面贬低下去的危险。即,这不是一种单调划一的发展,而是通过极其多样的社会和文明类型的发展。这种心智的、美学的、社会学上的差异性并不是根据因果关系而与存在于人类群体中的某些可观察的生物学上的差异性相联系,它只是以另外的方式与之一致。同时,它与之有两个重要特征方面的不同。首先,它发生在另一种数量级上。人类文化的数量要比人种多得多,因为前者以千计,而后者只不过是数个单位。的确,由属于同一种族的人所发展出来的两种文化,其差异可以与人种间相去甚远的人们所创造的两种文化一样大,甚至更大。其次,对人种间差异的兴趣,主要是有关种族起源的历史及其分支;与之不同,文化间的差异提出了

---

① 第十八章最初以《种族与历史》(Race et Histoire)为题,发表于《现代科学面前的种族问题》(巴黎,UNESCO,1952)这里转载时作过数处修订。

许多的问题，人们会问这对人类来说究竟是有利还是不利？这个总的问题自然而然地又会分割成许许多多的问题。

最后，也是最重要的，冒着有种族偏见之嫌的危险，我们还是要问我们自己，这种从生物学的根子处赤裸裸地抽取出来，又在其他层面上重组的差异，是由什么造成的？从一般人那里得来的保证，说他不会给黑皮肤或白皮肤、直发或卷发赋予心智的或道德的意义，这是无济于事的；这只能使他在面临另一个需要马上作出解释的问题时，如经验所示的那样，变得无言以对。这个问题即：如果不存在天生的种族才能，那么我们怎样去解释，白人所创造的文明造成了我们所知道的巨大进步，而有色人种却落在了后面——有的落后一半路程，有的则落后成千上万年？人们不应当违心地就这样以否定的方法去解决人类种族的不平等问题，如果人们同时去考虑人类文化的不平等或差异问题的话。因为，一般的看法，文化的差异事实上——如果不是合理的话——同人种的差异是相关的。

文化的差异

要想理解人类文化是怎样和在什么程度上是互相差异的，这些差异是互相排斥的呢还是矛盾的，或者它们是否组成一个和谐的整体，我们必须先把它们列出一张表来。但是，这样困难就出现了。因为我们必须承认，人类文化并非以同样的方式呈现出差异，也不尽在同样的水平上。我们必须首先面对在空间上同时存在的种种社会，有些是邻近的，还有些则是远离的，但基本上是同时代的。其次，我们必须考虑在时间上前后相续、我们又无法以直接的经验去认知的那些社会生活的形式。任何一个人都能使自己成为一位民族志学家，到他所感兴趣的社会生

活的某个场合去感受它；另一方面，即使他成为一位历史学家或考古学家，他也决不能直接接触已消亡的文明，而只能通过这个或那个社会留下的文献或象征遗物去了解。最后，我们必须不忘记当代的那些还没有文字的社会，即我们所谓“野蛮”、“原始”的社会，要是它们是继承了别的社会形式而来的，对之便不可能有哪怕是间接的认知。一张详细的清单必会为它们保留空格——其数量无疑会比我们觉得能有所填写的格子数要多得多。显然必能得出一种初步的看法：人类文化（现在的事实，过去的事实及权利）的差异比我们所能够知道的要多得多、丰富得多。

但是，即使我们心中充满谦卑，相信这样一些局限，我们还会碰到其他的一些问题。对不同的文化我们应当去理解些什么呢？有些表面上是不同的，但如果它们源自同一个主干，那么它们之间的差异与在其发展的一切阶段上都不曾有过接触的两个社会间的差异就不会是同样的。因而，秘鲁古代的印加帝国与非洲达荷美之间的差异，比起例如当代的英国和美国之间的差异，要显得更加绝对，尽管后两个社会也必须看作是有区别的。反之，有些在近期才建立紧密接触关系的社会给人的印象似乎是属于同一种文明的。但是，不容否认的是，它们是通过不同途径才达到了这点的。人类社会中有一股同时在两个相反的方向上起作用的力量：有些倾向于保守，甚至倾向于对特殊性的强调，另一些则驱使兼容与吸收。对语言的研究提供了这方面现象的极好的例子。例如，当一些同源的语种趋向于分道扬镳时（如俄语、法语，以及英语），一些虽非同源却被用于毗邻地区的语种却在发展它们的共性。例如，俄语，它在某些方面使自己与其他斯拉夫语言区分开来，而却至少在一些与之接壤的地区吸取了芬兰-乌戈尔语和土耳其语的某些特点、发音。

研究了这些事实（文明的其他特征，如社会结构、艺术，以及

宗教,也易于提供同样的例证),人们最终会想,人类社会难道不是由某种适度的差异来限定的吗(从它们的相互关系的方面),超出这种度或达不到这种度而又不危及其自己是不可能的。这种度会因社会数值的作用,即其数量上的重要性,地理上的遥远性,也会因其所使用的物质和思想交往的手段的作用而变化。的确,差异问题的发生不仅与被看作是在相互关系中的文化有关;而且,这个问题也存在于每个社会内部,存在于构成这个社会的所有群体中——种姓、阶级、职业的或宗教的氛围中,等等,这些都在发展出某些差异,并且每个群体都把这种差异看得极其重要。我们也能够怀疑,当社会以其他的方式而变得更大、更同质的时候,这种内在的差异性是否不趋向于扩大呢?也许这就是古代印度建立了亚利安人霸权之后蓬勃发展起来的种姓制度的情况。

所以我们看到,不能从静止的方面去理解人类文化差异性的概念。这种差异性不是一种死的样板或枯萎的目录那样的东西。毫无疑问,由于地理的遥远,其环境的特殊性,以及他们对其他人类的无知,人们建立了不同的文化。但这只有当每种文化或社会完全与其他割裂的情况下产生和发展起来时,才是严格真实的。然而,除了也许是唯一的例外的塔斯马尼亚人(这也不过是在一个有限的时期内),情况却决非如此。人类社会决不是孤立的;当它们看上去像是孤立时,也还是在群体或群落的形式中。例如,北美和南美的文化在数千年里被认为与世界其余部分几乎完全不接触,此说并不过分,然而这一大宗独立的人类却是由许多大大小小而又相互密切联系的社会组成的。在这些由于孤立而造成的差异之外,还有那些由于相近原因,即企求区别、独立、成为自己,而造成的差异。有许多习俗并非是由于某种内在的需要或通过某些天赐良机而产生的,而只是出于一种

不想老是亦步亦趋于邻近群体的欲望，因为那个群体的思想、活动所遵循的细则是这个群体所未曾思考过的。于是，我们务必不要让人类文化的差异性导致我们得出一种既是在进行分割又是被分割的看法。差异性对于把人群分隔开来所起的作用，要小于它对于把人群结成团结关系所起的作用。

核心民族主义

然而文化的差异似乎很少向人显示它的面目：一种从两个社会直接和非直接的关系中产生出来的自然而然的现象。人们倒是要在其中搜寻惊世骇俗的怪事。在这种事情中，认识的进步并不在于为了获得更精确的观点而去驱散这种幻觉，而是要去承认它、找出其生成的手段。

最古老的方法，由于毫无疑问是建立在牢固的心理学基础上的(当我们发现自己处于意外的情况时，它就会在每个人中反复出现)，只会对与我们自己认同的文化相去最远的那些文化形式作简单的否定。“野蛮的习俗”，“我们不会做这种事”，“那可是不允许的”，等等，所有这些粗鲁的语言，都是面对着被认为是异己的生活方式而产生出来的同一种惊恐、同一种厌恶转译成的反映。古时候人们把凡不属于希腊(稍后，希腊-罗马)文化的东西都用“野蛮的”(barbarous)这个词笼统称呼；后来，西方文明是在同一个意义上使用野蛮(savage)这个词的。同一个判断就被遮盖进这些词中去了。barbarous 这个词原来大概是指与有意义的人类语言相对立的含糊不清的鸟鸣；而 savage 一词则指“属于森林的”(of the forest)，也使人联想到与人相对立的动物的一种生活方式。在这两个例子里，人们都拒不承认文化差异这个事实，却宁可把与我们的生活所遵循的规范不符合的一切，统统

逐出文化、退回自然中去。

对这种深深地扎根于大多数人的脑子里的简单化的观点，不必加以讨论，因为本文及本论集的其他文章的目的恰恰是反对它的。这里值得一提的是，那种观点里有一个相当重大的悖谬之处。把“野蛮人”(savage)(以及所挑出的一切与之相当者)逐出人类社会的那种思想方式，恰恰表明了是这些野蛮人自己最明显的特点。实质上，我们知道，不分人种和文明、把人类的一切形式包括在内的人性概念，是出现得很晚的，并且是有局限的。在它看似已经达到其最高发展的地方，最新的历史也证明了，它还没有能力完全防止歧义和倒退。但是对人类中的大部分来说，在数万年之久的时间里是没有这个概念的。人类没有越过其部落的边界线、没有走出其语言群体、有时甚至连村子都没有踏出过，在这个范围里，许多被叫作原始人的民族以一个意为“男人们”(men)的名称称呼自己，或者(让我们说得谨慎些)称为“好人们”(good ones)、“杰出的人们”、“完人们”，这样便暗示着其他部落、人群和村庄的人是没有人的德性，甚至没有人的性质的，充其量也不过是些“坏人”、“贱人”、“树上下来的猢狲”，或“虱子卵”。人们常常还更进一步，把陌生人仅剩的这点实在性也剥除殆尽，把他变为“鬼”或“幽灵”。于是令人吃惊的情况出现在两个对话者所进行的一场残酷交往中。美洲发现后数年，在大安的列斯群岛，当时西班牙人派出一个调查委员会，要去搞清土著人是否有灵魂，而土著人却正忙于把捕获的白人浸在水里，为的是在长期的观察中证明他们的尸体是否会腐烂。

这个既离奇又悲惨的故事，极好地说明了文化相对主义(我们将在别处见到它的其他形式)的自相矛盾之处。正是人们试图用来在诸文化和诸习俗间建立一种区别的这种方法，使得人们彻底参与到了他想要拒斥的东西中去了。不把人类中那些显

得最“野蛮”或“粗野”的成员当作人看待，这不过是人们从标志他们特征的看法中借用过来的一种而已。野蛮人，首先就是信奉野蛮的人。①

可以肯定地说，不论是佛教、基督教还是伊斯兰教，也不论是斯多噶主义、康德主义还是马克思主义的学说，凡人类伟大的哲学和宗教体系，对这种精神偏邪都是不断进行抨击的。但是，光凭一个声明，说人类天生的平等和兄弟情谊必定会把人类不分种族和文化团结在一起，从思想角度来看总有令人失望之处，因为这忽略了随处可见的真实的差异性。而且，说这种差异性并不影响问题的实质，使人可以大胆地认为在理论和实践两方面都没有什么问题存在，这也是不够的。因此，联合国科教文组织关于种族问题的第二篇声明的序言中作了这样明智的说明："走在街上的人"，"当他同时看见了一个非洲人、一个欧洲人、一个亚洲人和一个美洲印第安人时，通过这种直接的感官证据"，他相信了诸人种的存在。

伟大的人权宣言既是有威力的，也是有不足的。其所阐述的理想往往忘记了一个事实：人并不是将自己的本质实现在抽象的人性中的，而是在传统文化中实现的，——其最具革命性的变化依然保留着它的全部环节，并且它们本身就被解释成是有严格时空限定的情形中的一种功能。现代人在双重企图的夹持下：一方面要谴责那些使他们感到震惊的经验，同时又想否认理智上无法理解的差异，于是他们便听任各式哲学和社会学高谈阔论，只是徒劳地为了在对立的两极间谋求调和，并且在寻求

① 参见雷蒙·阿龙(Raymond Aron)关于本节的饶有趣味的讨论，"异中之同的悖论"，载"交流与通讯"，布叶隆(J. Pouillon)和马朗达(P. Maranda)主编，"普通人类学研究"V，(海牙，1970)第2卷，第943—952页。

隐瞒那些令他感到震惊和难堪的东西的同时，又可以对文化的差异作出说明。

但是，任凭各种高谈阔论多么不同，有时又多么离奇，它们实际上都可归纳为一个简单的公式，给它一个恰当的名称便是"伪进化论"。那么它是什么呢？它佯称是全面把握了文化的差异性，而在其骨子里，却企图去压抑它。如果人们把古老而又相距甚远的人类社会的不同状况，当作是从同一起点出发的单一发展过程中的阶段或步骤，则必使它们都奔向同一目标，那么就很明显，差异性就不过是表面现象而已。人类是在走向一致；但是，这种一致和同一只能是逐步实现的，而文化的多样性则说明了一个其中隐藏着更深的实在性或延迟其出现的过程的诸阶段。

联想到达尔文主义对诸多领域的攻克，这里的定义就显得很简洁。但是我们不打算谈论达尔文主义，因为生物进化论和我们这里考虑的伪进化论是十分不同的两种学说。前者是作为一个重要的工作假定，它以经验的观察为基础，留给解释的余地很小。例如，马的谱系中的不同的类型，可以根据两个推论而将它们纳入进化的系列。第一，马必有生其之马；第二，层积的泥土(这样在历史上便越来越古老)中埋葬着些马的骸骨，它们逐渐显出从最近的形式到最古的形式的序列。这样，我们很可以相信，希巴利昂马(Hipparion)是卡巴勒的爱库斯马(Equus caballus)的真正的祖先。同样的推论无疑也可用于人种及种族，但当从生物学特征深入到文化事实时，问题就复杂得多了。人们能从地下掘得实物并看到，依据地质学层面的深度，某种类型的实物的式样及制造技术在逐渐变化。但是，一把斧子不会像动物产崽那样，自然地生出另一把斧子。因此，在这种情况中，说一把斧子从另一把斧子演化而来是一个形式的或近似的公式，

这种说法便没有运用于生物现象的同类表述时所具有的科学精确性。这些适用于自然地呈现于地上、某个可辨时代的物件的正确观点，更适用于一般来说还未为我们所知的那些时代的制度、信仰和风尚。生物进化的观念与一个由社会科学中找到其最高或然性系数的假设是相符合的。而在另一方面，社会或文化进化的观念，充其量不过是为描述事实提供了一种方便的手段，它是有吸引力的，但也是有危险性的。

然而，常被人抹杀的真、伪进化论之间的区别，是根据它们各自出现的日期去解释的。社会进化论确实从生物进化论方面获取过原动力，但在时间顺序上却早于它的出现。且不说古代就有（并为巴斯卡再次采纳）在生物中吸收用于人的观念，即认为生物也相继经历孩童期、青春期及成熟期的阶段，正是在18世纪，我们看到了这种基本思路的兴起，并且往后又有多种多样的演变：维科的“螺旋线”，他的“三个时代”开启了孔德“三种状况”的先声，还有孔多塞的“阶梯说”。斯宾塞和泰勒，社会进化论的创立者，在《物种起源》发表之前、没有读此书的情况下便阐述和发表了他们的学说。早在作为科学理论的生物进化论之前，社会进化论不过是关于一个古老哲学问题的一件伪科学的外衣，那时还不能完全肯定，观察和归纳有一天会提供答案。

古代文化与原始文化

我们指出了，每个社会都能将自己的文化分成三个种类：同时异地的；大体出现在同一地点但在时间上却领先于它的；以及既是在时间上早于当下文化又是在异地的。

我们已经看到，获取关于这三组知识的途径同样是多种多样的。以第三组为例，当我们去研究那些没有文字、没有建筑

物，只有一些起码技术的文化时（世界上半数有居民的地方及自有文明以来百分之九十至九十九——依据地区——已逝去的时间内的情况便是如此），我们所能说的便是：我们一无所知，我们对它们所能设想的一切无不是无根据假设的产物。

然而，在第一组文化间去建立其与时间上相承秩序相应的联系，这是颇具吸引力的，一个还不知电力和蒸汽机的现代社会怎能不令人想起西方文明发展的相应的阶段？我们怎能对虽然没有文字和冶金术却在石壁上绘画、也制造石器的土著部落与其相似性已由法国和西班牙洞穴中发现的遗迹所证明了的同一种文明的古代形式之间不加以比较呢？这些大多是伪进化论自由驰骋的地方。然而，每当我们有了这种任意发挥的机会就挡不住会投入进去的这种令人迷恋的游戏（西方旅游者非常想在东方认出“中世纪”，在一次大战前的北京认出“路易十四的时代”，以及在澳大利亚和新几内亚土著中认出“石器时代”），却是十分有害的。对那些已消逝的文明，我们只知道其某些方面——文明越古老，其已知方面的数量就越少，它们只是经历了时间侵蚀后仅存的一些东西。而其过程则是以片概全，并以类推到一切方面的办法去下结论——因为当前的和已消逝的文明两者间的某些方面确乎是相似的。这种推理不仅在逻辑上站不住脚，而且在大量的个案里被事实证明是错误的。

直到相对来说较近的时代，塔斯马尼亚人和巴塔哥尼亚人还拥有打火石工具，而某些澳大利亚和美洲的部落至今仍在制造这些东西。然而对这些工具的研究，对我们理解它们在旧石器时代是怎样被使用的极少帮助。那些在一、二十万年间其形状和制造技术保持不变、分布在从英国到南部非洲、从法国到中国的广大地区，且其使用方法必十分精细的著名的“手斧”，对它们人们又是怎样使用的呢？至今还没有一种假设给人以满意解

释的、在一些考古点成百地发现的、一边平直一边呈三角形的杰出的勒瓦娄哇石片，它们的用途又是什么呢？以驯鹿骨做成的所谓“权杖”(command staff)是什么呢？塔当诺瓦人留下的其数量令人难以置信的打火石片，其几何形状千差万别，只有极少数宜作为手使工具，他们文化的技术又可能是怎样的呢？这一切不能确定的问题说明，在旧石器时代的社会和当代某些土著的社会之间，毫无疑问存在着某种相似性：他们都使用打制石器的工具。然而即使在技术的层次上，要深入下去也是困难的：运用材料的方式，工具的样式及其目的都是不同的；所以从后者中我们很少得到关于前者情况的教益。更不谈它们在语言、社会制度或宗教信仰方面会给我们什么指导了。

在受到文化进化论影响的人中有一种流行的解释，即当他们讨论新石器时代社会遗留的洞穴画时，把它看作与狩猎仪式相关的巫术形象。其理由如下：当代原始民族就有各种据我们看来常常显得是没有实际价值的仪式，那些数量恰如他们居于其深处的洞穴一样多的史前洞穴画，在我们看来也是没有实际价值的；而其作者又是些猎人，于是，它们便是用作狩猎仪式的。为了看出这种论证是怎样的不一致，只要简单地指出它是蕴含论证便可以了。不过，用这种论证的人大多是非专业工作者，因为民族志学家(根据那些有关原始民族的第一手知识，这些知识很容易被对人类文化的完整性不尊重的、伪科学的同类相食者放进各种著作中去)同意说，在已观察到的事实中，没有什么东西可以让人对在讨论中的洞穴画提出任何假设。再者，既然我们谈论的是洞穴画，我们必须强调一个事实：除了南部非洲的洞穴画(有些人认为这是近世土著的作品)，所谓“原始”艺术与马格达林和奥瑞纳艺术相去之远，恰如其与当代欧洲艺术相去那样远。这些艺术以高度的程式化为特点，同时又表现出它的

各种极端的变式;而史前艺术则提供了令人吃惊的写实主义。在后者的特点中去认识欧洲艺术的起源,应当是一件极诱人的事;但即使这样也是不精确的,因为在同一地区,紧接着旧石器时期艺术的是不具有同样特点的别的形式。地理位置上的连续性并不改变一个事实:一批批相继的不同居民对其前人的作品是无知的或不感兴趣的,并且每批居民各怀有相反的信念、技术及风格。

前哥伦比亚的美洲在其被发现前夕的文明状况,很使人想起欧洲的新石器时代。但这种比较也经受不住仔细的考察。在欧洲,农业和动物的驯养是一起进行的,而在美洲,仅仅农业得到了特别的发展,而动物的驯养则几乎完全被忽略,或至少也是极其有限的。在美洲,石器工具存在于农业经济中,而在欧洲,农业经济伴随着冶金术的开端。

不必再举各种各样的例子了。去发现人类文化的丰富性及独创性,却又将它们还原为是西方文明的各种各样落后的复制品的企图,会遇到另一个更深刻的困难。总的来说(除了美洲,对此我们后面再谈),所有人类社会背后都有一个过去,其古老程度或许是相等的。为了把某些社会看作是另一些社会发展过程中的"阶段",人们势必要认为,在后一类社会中正在发生某些东西,而前者中则没有什么(或只有很少东西)发生。的确,人们乐意说及"没有历史的民族"(有时说他们是最幸福的)。这种省略的表述仅仅是指,他们的历史尚不为人知,且今后仍将不为人知,——而不是说他们的历史不存在。毕竟在上万、数十万年的时期里,这些地方有人,他们也爱过、恨过、吃过苦、有过发明、有过斗争。实际上,当今没有一个民族仍处于其孩童时期。它们都是成年的,即使是那些没有保存其婴儿和青春期记载的民族也如此。

可以毫不含糊地说，人类社会对“已往的时间”有不同的用法，对有些社会来说甚至时间是被浪费掉的。可以说，有的精心进取，有的懒散闲混。以此，我们便可区分两种类型的历史：一种是进取的、有所得的历史，它累积起发现和发明以便建设伟大的文明；另一类历史，或许其也同样是积极和有天赋的，但其中缺少综合的天赋，——这是前者所特有的。每种发明，但不是依附在以往发明相同方向上的发明，会消溶于一种涨落的波动中去——这种波动决不允许社会长久脱离其原始的道路。

这一概念在我们看来，要比我们在前面几段中所讨论的那些简单的观点更灵活、更精致。我们可以为它在我们解释文化多样性的努力中保留一个地位，而对它们的任何一个都无不公平。但在讨论它之前我们当先考察几个问题。

进步的观念

我们应当先考察属于我们划分出来的第二组的文化，即那些从我们所处的位置的观点去看是具有历史上的领先性的那些文化(无论它是什么)。这里的情况要比前面考察过的复杂得多。因为，进化的假设，当其用于将同时而异地的社会划分等级时显得如此的靠不住、如此的脆弱，但在这里却显得不仅难以驳斥，而且直接得到事实的证明。我们知道，考古学、史前史学及古生物学不断证明，欧洲最初居住着多样的人种，使用的是粗制石器工具。在那些最初文化之后是另一些文化，它们的石器打制得要精致些。然后随着骨雕、牙雕有了磨光工艺；再后来又有了制陶、编织、农业及畜牧业，渐渐地与冶金术联系在一起，其发展的不同阶段历历可辨。这些前后相续的形成遂依进化和进步的观念加以编定，其中有些属高级的，有些属低级的。但是，如

果这一切都是正确的话,那么这些特点怎不是不可避免地作用于我们对表现出同样差异的现代形式进行研究的方法呢?这样,在这种新的偏向面前,我们先前的结论又得经受重新考虑的危险。

人类前进的步伐自一开始就是如此的明显和令人吃惊,以至于对它们进行讨论的一切尝试都会被还原成一种语言把戏。然而,要将它们列成连续和有规则的系列,却也并非如人们信以为的那样容易。约50年前,学者们喜欢用一种极其简洁的框架来表达:旧石器时代,新石器时代,青铜器时代,以及铁器时代。这太方便了。今天,我们估计磨光工艺和石器的打制技术曾经是共存的;当后一种技术完全压过前一种技术时,这并非是从前一阶段中自然而然地产生出来的技术进步的结果,而是出于在石器制作中摹仿无疑是更"高级"文明中金属武器和工具的制作,而这里所谓更"高级"的文明事实上与其摹仿者是同一时代的。相反,被信以为是与"磨制石器时代"联系在一起的陶器,在北欧的某些地区则是与石器的打制相联系的。

单就所谓"旧石器时代"的石器打制的时期来看,过去人们曾认为,这种技术的不同形式——分别标识为"核状","片状"和"刀身状"制作业——相应于历史进步的三个阶段,即所谓低级旧石器、中级旧石器和高级旧石器时期。今天人们承认,这三种形式是共存的,它们不是构成一种单线条的进步,而是构成了实在的诸样式,或如我们所说的诸方面。当然,实在也不是静态的,而是有相当复杂的变化和多种多样的。事实上,前面已提到过的勒瓦娄哇人——活跃于公元前25万年至前7万年——他们打制燧石的技术已臻于完美。这种技术只是在245至65,000年之后的新石器时代后期才被再次发现。我们发现,即便在今天要再产生这种技术也是很困难的。

对文化的论述也同样适于在人种层次上，这同样也不须考虑其是否可能(因为久远的程度不同)在这两个过程间建立起相应的关系。在欧洲，尼安德特人的外形并不显得比更古的智人的样子要早；而后者却是他们的同代人，甚至或许是他们的先祖。极为不同的人种在时间上的共存也并非不可能，例如像南非的"矮人"(Pygmies)与中国和印度尼西亚的"巨人"便如此；在非洲的某些地区，他们甚至是共存过的。

这里重申，我们无意否定人类是进步的这个实在情况，而是提请人们考虑这点时须谨慎行事。史前史学和考古学知识的发展倾向于把我们想象为在时间上延伸的文明的那些形式在空间中延伸。这有两点意思：第一，"进步"(如果这个术语仍然适用于与它最初用来表达的实际情况大有区别的实际情况的话)既不是必然的也不是连续的；它是跳跃式前进的，或如生物学家说的那样，是突变式的。第二，这些突变也不总是在同一方向上的；它们共同前进时有方向上的变化，这有点像国际象棋中的马，它总能有几步进展却决不走在同一方向上。人类的进步很难像是一个人在拾阶而上，每一步都是对他已走过的阶梯新增的一步。它倒是像一个游戏者，其运气取决于几粒骰子，他每掷一次，看到骰子散于桌上，就有各种各样的组合。人在一掷中每次所得也必有其余之失。只是经过了一次又一次，历史才得以积累，换言之，在量的积累中可以构成所喜欢的组合。

美洲的例子足以令人信服地说明，这种累积的历史并非只是某种文明或某个时期历史所特有的。这块大陆无疑目睹过冰川时期后期人类成群结队地越过白令海峡而到来的情景，其确切时间，依现代考古学知识的倾向性意见，认为当在公元前2万年。在这个时期，这些人们在累积的历史方面获得了令世人最为惊讶的证明。他们彻底地探索了新的自然环境的资源。除了

某几种动物的驯养之外，他们还培植了多种多样的植物，用作食物、药物和毒剂。并且，还有些与其他地方不同的东西：他们以木薯这种有毒性的东西作为主食；他们也用其他植物作为兴奋剂和麻醉剂；他们根据其对某些动物的作用收集毒物或麻醉品；最后，他们完满地达到了某些最高级的工艺，如编织、制陶及贵金属加工。要去估价这些巨大的成就，我们只消把美洲的贡献与旧世界的文明作一对照的比较就行了。首先，那里有土豆、橡胶、烟草及古柯（现代麻醉品的基础），这些东西以各种方式，成为西方文化的四个支柱；那里还有玉米和花生，它们在成为欧洲流行的营养食品之前，就曾彻底地改变过非洲的经济；然后还有可可、香草、番茄、菠萝、辣椒、几种豆类、棉花以及葫芦。最后还有零及算术的基础，早在印度学者发现它之前至少500年，马雅人就已经认识和使用它了，欧洲则是通过阿拉伯人才间接地从印度人那里习得的。也许正是由于这一理由，那时他们的历法比旧世界还要精确。印加的政治统治究竟是社会主义的还是极权主义的，关于这个问题也已有了连篇累牍的讨论。不管怎么说，它还是在最现代公式的范围内，并且比欧洲的同类现象要早好几百年。最近人们关于马钱子的兴趣重又高涨。这提醒我们，土著美洲人的科学知识既然可用于世界其他地方许许多多尚未被利用的植物，那么，如有必要，它还能为后者作出重大的贡献。

静止的历史与累积的历史

前面关于美洲的例子的讨论，当促使我们进一步去反思"静止的历史"与"累积的历史"之间的差异。如果我们赋予美洲以累积的历史的殊荣，难道这不是在事实上只因为我们承认了美

洲是众多贡献的诞生地吗？我们不是在借鉴这些贡献，或以这些贡献来类比自己吗？但是，如果我们面对着一种文明，它打算去发展自己的价值，对观察者的文明来说则没有什么可取之处，那时我们的立场又会怎样呢？他不会把这种文明看作是静止的吗？换句话说，两种形式的历史的区别是在于其所实行的文化的内在本质呢，或者，难道它不是出于我们在评价一种异己文化时总是会陷入的核心民族论的观点吗？这样，我们就会把一切与我们类似的发展的文化看作是累积的，换句话说，把它们的发展看作是对我们而言有意义的。于是其他的文化对我们而言就似乎是静止的，——这并不必然地由于它们真是静止的，而只是因为它们发展的路线对我们来说是无意义的，是不能依我们的参照系去衡量的。

情况明显就是这样的，它还明显地表现在对我们用于区分两种历史——不是异于我们的社会的、而是我们自己的社会中的历史——的情况所作的哪怕是概括性的考察中。这样的适用性比人所能相信的要多得多。老年人往往认为，在他们晚年所展示的历史是静止的，是正好与他们尚年轻时所见证过的累积的历史相对立的。一个老年人不在其中活跃、也不发挥作用的时代，是没有多大意义的时代；要么这里没有发生什么东西，要么对于一切的发生他们所看到的尽是其否定的方面。另一方面，他们的儿孙们在这个时代则尽享其先辈所已失去的一切好处。统治集团的敌人也是不肯承认时代的进步的；他们全面地攻击这个时代，把它置于历史之外，当作是可怕的间歇，只是在它的尽头生活才会重新起步。极其相反的则是统治集团合伙人的看法，并且，我们应当认识到，当他们所处机构的作用越是密切地参与上层时，其看法越与前述相反。历史性，或更确切地说，一种文化或文化进程中事件的丰富多彩性，只是些功能，但

这不是其固有性质的功能，而是我们在其中发现自己与之有关的那种处境的功能，是我们从中获得的兴趣的数量及多样性的功能。进取的文化与静止的文化之间的对立因而似乎是由焦点的不同而造成的。对于一个使用显微镜的观察者来说，如果他把焦点定在所观察物外某一尺度上，那么这些在焦点或前或后的观察对象即使离焦距仅有上百毫米，也显得模糊不清甚至会消失。而我们则可一下子看见。

另一种比较也可使我们揭示同样的错觉：即人们用以解释相对论初步原理的比较。为了说明物体位移的长度和速度的值不是绝对的，而是观察者的立场的作用，我们想到，对一位坐在火车窗边的旅客而言，别的火车的长度和速度的变化取决于它们究竟是在同一方向上或还是依相反方向行驶。每个成员对其文化的依恋的密切性也有如那位想象的乘客之于列车。自我们诞生之日起，我们的环境便以带有价值判断、动机和利益中心（包括由教育施加给我们的对文明的历史发展进行反思的观点）的复杂的参照体系，在上千次有意无意的过程中反复影响我们。没有这一切，这种文明便不可思议，或显得是与实际行为矛盾的。我们简直是照着这个参照系而前进的，异己文化的实在也只是经过这个参照系的强制变形后（使其不致相去太远以至我们一点也感觉不到它）去看的。

对“动态文化”和“静态文化”之间的差别作出解释时所依据的东西，与造成乘客看法变化的原因极其相似。据此，一辆行驶中的火车在乘客看来可以是运动的，也可以是静止的。同样，有朝一日将会有一种区分，其全部影响都将显示出来——虽然对今天而言为时尚早，但肯定会到来——那时，我们将寻求构成一种非常不同于爱因斯坦的相对论，它既适用于自然科学又适用于社会科学（在两者中，一切似乎都是依对称却颠倒的方式发生

的)。对于物理世界的观察者来说,就如火车内的乘客的例子所说明的那样,与他处在同一方向上的系统,在他看来恰恰是静止的;而与他处在不同方向上的系统,则是运动得最快的。用于文化是另一种方式,因为与我们在同一方向上发展的文化对我们来说是十分活跃的,当其分道扬镳时便是静止的。但是在人文科学中,速度这个因素只有隐喻的价值。为了使我们的比较有效,速度的因素必须换成信息和意义。我们知道,我们对于一辆同速平行行驶的列车所能收集的信息(能看清其乘客的脸,点出人数,等等),比对于一辆只是路过其旁、擦身而过或因行驶方向相反而照面时间极短的列车所得的信息要多得多。在极速上,快得简直使我们只能有一个模糊的印象,在此已没有速度的标记了,所剩下的只是视觉上极短暂的痕迹。火车消失了,它什么也没有指示出来。我认为,物理概念表面运动与另一个同属于物理学、心理学和社会学的观念之间是有联系的,这就是作为各自文化间多少有差异的一种功能的、能在个人或群体间"传递"的信息量这个概念。每当我们试图把一种人类文化划归为无活力的、静止的时,我们必须自忖:这种表面上的缺乏活力是否不是由于我们有意无意地无视其真正的兴趣;从不同于我们自己的标准去看,这种文化是否不是——就与我们有关的方面而言——上述错觉的牺牲品。换句话说,我们相互之间显得像是缺乏对对方的兴趣,这显然是因为我们互不代表对方。

近二、三百年来,西方文明整个地就是致力于人对越来越强大的机械手段的支配。如果以此为标准,那么每个居民所能获得的能量的数量将会成为衡量人类社会发展程度的尺度。北美形式的西方文明将处于领先的地位,欧洲、苏联和日本社会紧随其后,拖在后面的是一些亚洲和非洲的社会,并且它们即将变得难以区分。但是,这数以百计、甚至数以千计的所谓"不发达"或

"原始"社会，其实并非是同一的，尽管当以上述的方式去考虑时，它们被归入为一个模模糊糊的全体(然而这一方法很不适用于去区分它们，因为它们中间完全没有这条发展路线，或这条发展路线只有次等的地位)。从另外的角度去看，它们是处在对立的两端，所以我们要依所选的观点，用不同的划分方法去作出结论。

如果把战胜最险恶的地理环境的能力大小作为标准的话，那么毫无疑问，一方面有爱斯基摩人，另一方面有贝都因人(Bedouin)，他们是伟大的成功者。印度则有一套哲学和宗教的体系，这是优于其他文明的，中国也有一种生活的态度，它们两者都能减小人口失衡的心理后果。早在13个世纪前，伊斯兰教就提出了一种将人类所有的生活形式——技术的、经济的、社会的和精神的——一致起来的理论，这些，在西方世界，只是在不久前才由马克思主义思想的某些方面以及随着现代民族学的开创得到了重新发现。我们知道，这一预言式的看法使阿拉伯人在中世纪的理智生活中获得了杰出的地位。说到西方世界，堪称机械巨匠，对于人体这架最高级的机器资源及其运用有精湛的知识。然而，在这个领域亦如在有关肉体和道德结合在一起的领域一样，东方、远东也领先于西方数千年之遥。他们在理论和实践方面有大量的创造，如印度的瑜伽、中国人的气功或古毛利人的脏器体操。最近才出现的无土农业，有些波利尼西亚人曾实行过数百年了。他们还能教导世人以航海术。而当他们那种令人难以料想的宽容和自由的社会和道德生活样式披露于世时，着实成了18世纪的困惑。

在凡是有关家庭组织、家庭和社会群体之间的和谐方面，澳大利亚人，尽管他们经济上是落后的，却远远领先于其余人类。为了去理解经他们精深讲述的那些规则制度，我们还必须运用

某些形式的现代数学呢。是他们,真正发现了婚姻制度是框架,而其余的社会建制只不过是附着于其上的一些装饰。即使对现代社会而言,家庭的作用是在趋向于减小,然而家庭联系的强度却未曾有所削弱;它只是被限定在一个更紧固的范围内,在此范围内,其他的联系,如对别的家庭的联系,是直接由这个家庭接受过来的。通过交互婚姻而形成的家庭间的联结,又导致数个实体间的广泛的联合及无数群体间的小的两两联合;但是,不论是大的联合还是小的联合,正是这些联合使整个社会结构合在一起,并赋予社会以灵活性。澳大利亚人常常以十分清晰的方式,制订出关于这种机制的理论,并且举出使这一理论成为可能的主要方法,并逐一论述其得失。他们也已经超越了经验观察的水平,推进到规范这种制度的某些法则的知识。因此,把他们看成不仅是一切家庭社会学方面的先驱者,而且是最先把严格的思辨真正运用于研究社会事实的人,这并不过分。

美拉尼西亚人艺术创作的丰富性和大胆性——他们把心灵的无意识活动产生出来的最隐匿的东西整合进社会生活的才能——是人类在那种方向上所能达到的最高峰。非洲的贡献更复杂,但也是更不引人注目的。因为它的重要性曾经仅被视为是古代世界的文化"炖罐"(melting pot),是各种影响融合的地方,或者再度离去,或者被保留其中,但总是被改头换面了的;这种看法直至最近才被怀疑。埃及文明,它对于人类的重要性是我们所知的,只被当作是亚洲和非洲的共同产物来看待的。古非洲伟大的政治制度、它的法制建设、哲学学说,西方人对此是长期不甚明了的。它的造型艺术、音乐——从方法论上说它探索了每种表达手段所产生的一切可能性——为我们了解这段光辉灿烂的历史提供了如此丰富的线索。然而,使后者直接得到确认的是其古代制造青铜器和象牙雕的精湛技艺,在这方面,它比

西方世界在同期内所制造的一切东西要进步得多。关于美洲的贡献我们已经谈过了，这里不必赘述。

进一步去想，值得我们注意的倒并非这许多零零碎碎的贡献，因为这会把世界文明剪裁得如同一件百衲衣，使我们对世界文明有模棱两可的错误观念的危险。对所有发明者，人们也谈得够多了：腓尼基人发明文字，中国人发明纸、火药、指南针，印度人发明玻璃、钢。这些因素比起每种文化对它们的组合、保存和拒斥的方法来，只有较小的重要性。每种文化的独创性倒是在于其解决问题的具体方法，它表现出了对价值的某种看法，而这一点对全体人类来说则是大致相同的。因为全体人类，一无例外地有语言、技术、艺术、实证知识、宗教信仰，以及社会、经济和政治制度。然而这些东西的组合在每种文化中却并非恰好相同，现代民族学一再企求的便是去发现这些选择的隐秘根源，而不是去发明其各自的特点。

西方文明的地位

有人会因上述论证的纯理论性质而提出某些反对意见。人们可能说，在抽象逻辑的层面，一种文化是不能对另一种文化作出正确判断的，因为一种文化不能离开其自身，它的判断也总是陷于无所进一步依托的相对主义。但是请抬眼观看四周，察看一下 100 年来世界上所发生的事情，那么你的全部思考便将崩溃。所有的文明，只要其不将自己封闭起来，会一个接一个地承认它们中间有一个优越的文明，这便是西方文明。难道我们没有看见整个世界都在积极地借用其技术、生活方式、娱乐方式，甚至其服饰吗？恰如弟欧根尼以步行证明运动，正是这种人类文化（从亚洲的巨大人群到巴西和非洲丛林消失的部落）的前

进，以其史无前例的巨大感召力，证明有一种文明形式是优于其余一切的。在国际会议上，“不发达”国家对他人的谴责不是因为他们要使其西方化，而是他们不为其早日西方化提供手段。

这里我们触及了讨论中最敏感的问题。想从与他们相反的人类文化有其独创性的角度去辩护是无济于事的。而且对民族学家来说，尤为困难的是，去针对西方文化的普遍化这个现象本身作出精确的判断。提出这种困难的理由有数种。首先，世界文明的存在也许是历史上独一的事实，至少倘若先人在远古时代便有所追求，我们于此也一无所知了。其次，这里所讨论的现象的一致性中却又有很大的不确定性。作为事实，一个半世纪来，西方文明便企图或者整个地或者通过一些重要的因素（如工业化），散布到全世界去。其他文化的情况也一样，他们想要保留他们的某些历史遗产，他们的企图一般总是退缩到上层建筑中去，这便是说，在正在发生的深刻变革面前，那些最脆弱的部分将可能是被清除的部分。但是，这一现象正在发展中，我们还不知道它如何终结。难道我们这个行星将以全盘西化而告终，其多样性只是俄国和美国那样的吗？是否将出现混合的形式，如人们在伊斯兰世界、印度和中国的西方化所感觉到的可能性那样？或者，最后这股潮流是否已经达到了它的顶峰，它是否会缩聚成一个点，在此西方世界接近于屈从（像史前巨兽那样）与保证其存在的内在机制不相容的膨胀的肉欲？带着这些问题，我们将试评价展示在我们眼前的这一进程，而我们自己自觉或不自觉地正是这一过程的代理人、同谋者或牺牲品。

一开始我们便要指出，对西方生活方式（或它的某些方面）的采纳，远不是如西方人所想的那样是自然而然的事情，这与其说是出于自由的抉择倒不如说是因为无可选择。西方文明在世界各地设立军队、商业邮政、殖民地，派遣传教士，这直接或间接

地干涉了有色人种的生活。它或者通过强加于人，或者并不以别的东西去代替它，只是建立一些条件迫使现存的框架消失，从而动摇它的传统生活方式。这样，被征服或被抛入无序状态的民族便只能接受提供给他们的那些舶来的方式；或者如果他们不愿意，他们便只能希望去尽量接近那些舶来的方式，以便站在自己的立场上与之作斗争。在力量对比不平等的这种缺陷的情况下，诸社会并不是轻易屈从的。他们的世界观（Weltanschauung）与巴西东部那些贫穷部落的是较接近的，那种世界观是民族志学家古特·尼缅达绪（Curt Nimuendaju）所能接受的。他每在文明世界逗留一段时间后便回到他们中间，当地人会为他远离家乡——他们的村庄——遭受的经历而流泪，因为他们认为只有他们那里的生活才是有价值的。

然而，作了这番保留后，我们只是已经转换了问题。如果西方的优势并不是以大家同意为基础的，那么岂不是由于它的较大的能量才使它能迫使大家同意吗？这里我们触及了争论的核心问题，因为力量的不平等不再像我们提到过的凝聚力那样属于集体主体性。它是一种客观现象，我们只能从客观原因方面去进行解释。

我们不打算在此对文明作哲学研究。虽然对西方文明的本性可以写上几大部书，我们这里只想涉及其最显著的几点，也是最少争议的几点。这些大致可归纳成两点：从一方面来说，根据莱塞利·怀特（Leslie White）的说法，西方文明所追求的是每个人所能获得的能量的数量；另一方面，则是保护和延长人的生命。如果人们还想要简洁些，那么这第二个方面可以看作是第一方面的一种表症，因为所得到的能量数量的增加——从其绝对价值上说——是与个人生命的完善和长寿同步的。为了避免任何争论，我们在开始时便要承认，这些特征在一定意义上与那

些起抵消作用的补偿现象是共在的，这便是世界战争的大屠杀、在个人间和阶级间实行有用能量分配的不公平性。

以上面所说为基础，那么我们立即便指出，如果西方文明事实上是以这种唯一的、也许是存在着缺点的方式使自己全部投入到这些任务中去，那么它肯定不是这样去努力的唯一的文明。自最远古时代起的全部人类社会都是以同样的方式去做的；正是这些遥远、古老的社会，我们今天把它们与“野蛮”民族等同起来的，在那个方向上已经完成了最有决定意义的进步。至今，这些进步依然是我们称为文明的重要组成部分。我们仍然在依靠着这些重大的发明，它们就是我们一点也不夸张地称为“新石器时期革命”的，即农业、畜牧业、制陶及编织。在后来的八千至一万年间，我们所做的只是对这些“文明艺术”的某些改进罢了。

的确，某些思想有令人遗憾的倾向，认为最近的发现才配享有进取、理智和想象的殊荣，而所谓“野蛮”时期人类的诸种创造只不过是碰巧的成功，不值得赞赏。这种偏见既严重又普遍，它极其顽固地妨碍我们对两种文化间的关系得出确切的见解，我们相信这种偏见是绝对需要加以完全清除的。

机遇与文明

我们在民族学手册——不止一本这样的书——中读到，人是从偶然的闪电和丛林大火才有了关于火的知识；他在那种场合里偶然发现了被烤熟的猎物启发了他去烧煮食物；而某些被遗弃在火边的泥团则导致了制陶的发明。这好像是说，人最初生活在一个技术黄金的时代，获取发明就像采摘鲜花、果实那样方便，对现代人来说才需要艰巨的劳动和天才的睿智。

这种幼稚的看法是由于对那些最基本的技术的实践中所包

含的复杂性和多变性的完全的无知。为了打制成一块适当的取火燧石工具，光对着一块石头敲打至其爆火是不够的——有一天，我们曾试图复制主要的史前工具样式，便明显证明了这一点。以这种方式——并在仍然使用它的人们中对这项技术进行观察，——才发现包含在其必要过程中的复杂性。有时必须有真正"打制工具"的初步的制造技术，如均衡的锤子以控制撞击及撞击的方向，为防止燧石被震裂的防震手段。对所使用的物质的产地、采集过程、硬度及其结构，在充分的体能锻炼方面，"贸易技巧"知识等等，也都必须有广泛的知识。总之，这是经过变化以后(mutatis mutandis)与全部冶金术过程相当的一套真正的"圣礼"。

同样，自然界的火有时确能烧烤食物，但要设想(火山现象要除外，因为它的分布在地理上是有局限的)自然火以煮和蒸的方法烹制食品则是万万不能的。而煮、蒸这样的制食方式却也是非常普遍的。因而当人们想去解释前面的方法时，没有理由可以把后一种方法所需的发明性排除在外。

制陶为我们提供了一个杰出的例子，因为普遍的信念以为，捏制泥团将之在火中烧硬是最简单不过了。那么就试一下吧。首先，必须找到可以烧制的合适的泥。而如果对这个目的来说有许多自然条件是必要的，那么没有一种自然条件会是充分的，因为为了经火烧后制成一个有用的容器，黏土中必须混入某些惰性物质，且要选用与容器的特性相关的。为了在一段时间里保持平衡，同时饰之以一种不"保留"下来的可塑性材料，其成型技术必定是十分精巧的。最后，有许多加热的材料、窑的形状、热的类型，及烧制的时间长度，这些都使其成为坚固和防止——尽管有些可能的损坏——裂缝、破碎或变形。例子是不胜枚举的。

这一切操作其程序多样和复杂，仅凭运气是不足以说明的。孤立来看这些程序中的每一步，是看不出什么名堂的。只有经过想象、愿望和追寻，在实验中将它们结合起来，才会取得成功。机缘当然是存在的，然而单凭机缘本身是不会有所成的。西方人知道电的存在大约有 2,500 年之久，——这确是凭机缘发现的——然而直到安培、法拉弟这些人开展有目的的实验之前，这一机缘始终还无成果。在弓箭、回飞镖及吹矢枪的发明中(或在农业、畜牧业的兴起中)，机缘所起的作用也并不比其在盘尼西林的发现中所起的作用要大。于是，我们必须在技术的代代相传(由于观察和日用，这相对来说总是比较容易的)和每代人对技术的创新、改进之间作出区别。在后一种情况里，不论其属于哪种特殊的技术，同样也要拥有想象力，同样要有某些个人的决定性的努力。被我们称之为原始社会的，亦如别的社会一样，拥有许多巴斯德(Pasteur)和帕利西(Palissy)一类的人物。(见莱维-斯特劳斯：《野性的思维》)

稍后我们还要谈及机缘和或然性问题，但是将在其他地方和功能方面去谈。我们不会为图轻松，用它们去解释那些平庸无奇的发明的出现，而是要去阐述在实在性的另一层面上的一种现象。尽管在想象、发明和创造力之间有一种协调(我们可以假定，这是恒常贯穿在人类史上的)，这种结合只在特定的时间、特定的场合才产生重大的文化突变。纯粹心理的因素是不足以取得这一成果的。它们必须以同样的方向，出现在足够数量的个人中间，以使创造者得到一个大众的氛围；而这又有待于许多其他因素——历史的、经济的以及社会的因素——之间的结合。于是，为了解释文明进程的差异，人们不得不乞灵于诸种原因之间的结合，而那些原因是如此的复杂而又缺乏连续性，以至于无论是从实践理性方面，甚至还是从观察技术方面看来具有不可

避免的复杂性的理论理性方面去说，都是不能理解的。事实上，为了在一团乱麻中理出一个头绪，人们必须将所讨论的社会（及其周边环境）放到一个完整而连续的民族学研究中去。且不谈其计划之宏大，我们知道，由于民族学家是在十分简化的水平上工作，他们在其观察中经常受到一些细微变化的局限，如，他们的单独出现就足以介绍给作为他们研究对象的人群。从现代社会来说，我们也知道，大众问卷左右着民意的方向，那是由于受制于问卷的用意，也由于问卷在人们中造成了一种本来并不存在的自我审视态度。

这种局面说明了把或然性概念引入社会科学领域的正当性，那个概念长期来存在于自然科学的一些分支中（如热力学）。就眼下而言，记住如下一点就可以了：那些现代发明的复杂事物并不是由于当代人中出现天才的频率高或容易产生天才。情况正好与此相反，因为我们已经认识到，为了进步，数百年来，每一代人只须在前人传下来的资本上增加一点固定的利息就行了。十分之九的财富当归功于他们。如果，像有人当作玩笑来核算的那样，从文明大致发端到主要的发明出现的日期方面去估算，那么当归功于他们的还要多。我们注意到，农业的出现只相当于这段时期中最近阶段的2%的地方，冶金术在0.7%的地方，字母为0.35%，伽里略的物理学为0.035%，而达尔文学说则为0.009%（见怀特《文化科学》，第350页，1949年，纽约）。西方的科学和工业革命发生的全部时间，在人类生命的长河中，大约只是它的第一千分之一中的0.5。因此，说这场革命注定会彻底地改变人类的意义，当慎之又慎啊。

下面一点也是正确的，——并且，我们相信，这一点是针对我们问题的定义性说法——即，从技术发明（以及使之成为可能的科学思想）的观点看，西方文明被证明是比其他的文明积累得

更多些；并且，在吸收了同一笔最初的新石器时期的资本以后，它知道如何作某种经营发展（字母书写文字、算术，以及几何），其中有些很快就被忘掉了。但是经过了延续2000年至2500年之久的停滞之后（从公元前1000年至公元18世纪），西方突然表明自己是工业革命的中心，这一革命就其规模、普遍性与其成就的重要性而言，可与新石器时代革命媲美。

于是，人类在其历史上，在数万年之久的时间内，能够有两次机会来积累指向同一个方向然而又是极其多样的创造发明。这种多样性，这是一个方面，另一方面是连续性，聚集在一个极短的时期内，足以进行高度的技术综合。这些导致了人类与自然的关系的重大变化，并且又造成了其他一些可能的变化。从催化剂激发的连锁反应，使我们想到能这样去描述这个过程，即至今为止，在人类历史上曾发生过两次，并且只有两次这样的变化。那么它是怎么发生的呢？

首先，我们不可忘记，同样具有累积性质的其他的革命，在别的地方、别的时间，然而是在人类活动的其他领域，已经发生了。我们已经在前面说明过，我们的工业革命以及新石器时期的革命（它在时间上虽先于前者，但其前提是一致的）之所以能以如此这般的面目成为两颗仅存的硕果，是因为我们的参照系使我们能去这样看待它们。其他的肯定也发生过的变化便显得只是些零零碎碎、或完全是歪曲了的样子。它们对现代西方人来说不能*构成意义*（这不完全是因为他们的傲慢）。在西方人眼里，那些变化好像是不存在似的。

其次，新石器时期的革命（西方人唯一能够十分明白地理解的一种革命）必也使西方人要谦虚一点，这是当他感到要讲清这场革命的卓越性当归属于哪个人种、哪个地区和哪个国家的时候。工业革命诞生在西欧，然后出现于美国，再后出现于日本。

1917年后，它又扩展到了苏联，明天它必定又会在其他地方出现。在半个世纪到又一个半个世纪的时间里，工业革命在它的这个或那个中心散发出或强或弱的光芒。那么从1000年的尺度上去看，我们所搞不清的那些优先性的问题又会变成什么样呢？

从1000年或2000年的尺度去看，新石器时期革命是在爱琴海沿岸、埃及、近东、印度河谷及中国同时发生的。自从发现了以放射性炭测定考古学年代以来，对于美洲的新石器时期革命，我们觉得它比我们曾经相信的还要早些，它的开端可能并不比东半球晚多少。很可能其中三、四个小谷地在这场争先的竞争中甚至可能说是领先了几个世纪呢！今天我们对此了解了什么呢？不管怎么说，领先的问题并不重要——这正是因为，同样的技术大变动（紧随着社会大变动）在如此广大的地域及如此遥远的地区的同时出现，说明它不是依靠某种文明或某个人种的天赋才能，而是取决于那些普遍的客观条件。让我们假定，如果工业革命不是在西欧和北欧首先出现，那么有一天也会在世界其他地方出现。并且如果，就像十分可能的那样，它必须扩展到世界上有人居住的一切地方，那么每一种文化将会加入许多特殊的贡献，那么遥远的将来的历史学家将会有理由认为，要想搞清在哪一、两个国家内首先发动了工业革命这样的问题，是没有意义的。

有了以上这些，我们必须介绍一种新的界限，尽管它并不是那么有效，至少在关于静止的历史和累积的历史之间的精确区分上。这不仅是因为这种区分与我们的兴趣有关，恰如我们已经说明过的那样，而且它从来也没有被十分清楚地划定过。在技术发明领域里，情况很清楚：没有一种文化、没有一个时期是绝对静止的。所有民族都拥有和改造，改进或忘掉那些十分复

杂的技术，以便去驾驭他们的环境；要是没有这些技术，他们可能早就绝种了。因此，差别不在于累积和非累积的历史之间——所有的历史在不同程度上说都是累积的。我们知道，例如，古代的中国人和爱斯基摩人在机械工艺上曾十分领先，其发展程度几乎就要激发一场会导致文明发展新阶段的“连锁反映”。我们也知道火药的例子：从技术上讲，中国人已经解决了其中的所有问题，只是没有想到去广泛地应用它。古代墨西哥人并非不知道轮子，就像人们经常说的那样。他们对轮子掌握得很好，用来为孩子制造带轮的玩具；只要再进一步，他们本来是能用以制造车子的。

在这些情况里，关于相对于“较少累积”而言是“较多累积”的文化比较稀少（对于每种参照体系来说）的问题，可以还原为著名的或然性理论的问题。这个问题也存在于与其他较小复杂性的同类结合相比时，规定那些较大复杂性的结合的相对或然性中。以轮盘赌为例，2个连续数字的序列（如，7和8，12和13，30和31）是很常见的，3个连续数字的序列便少见了，4个或更多的连续数字的序列就更少见了。只是在掷了许多次数以后，才会出现一次也许是6个、7个或8个连续数字的序列。如果我们只去注意那些长序列（举例说，如果我们下赌注于5位连续数字的序列），那么对我们来说，那些短序列与那些非连续的序列便变成等值的了。这便忽略了：那些短序列与我们要求的序列之间的差别只是一个片断而已；从其他角度去考虑的话，短序列一样可以表示出强大的规则性。让我们进一步比较下去。一个赌客会把他赢得的逐步下赌注于更长、更长的序列，但是掷了成千上万次以后，由于一直没有出现9位连续数字序列，就会失去信心，他会想他还是就此告终，赶快走吧。但是，这决不能证明另一位赌客，以同一赌博规则但取不同类型的序列（例如，在

红与黑、奇数与偶数之间的某种有规则的变化),不会得到有意义的结合,虽然这不合前一位赌客的排列秩序。人类的演化不止一途。如果在某一点上,人类的发展似乎是静止的或甚至是倒退的,那么这也不是说,从另外的观点去看,其中没有任何重要的改革。

大卫·休谟,是18世纪时英国伟大的哲学家。有一天,他决定要解答那个许多人都不知如何回答的虚构的问题,即为什么不是凡女人皆美,而只是一部分女人才美。他很简单地证明这是一个无意义的问题。如果所有女人至少都像其中最美的那位一样美,那么我们便会觉得她们长得平常,而把超出普通模样的少数人称为美人。同样,当一种类型的进步引起了我们的兴趣,我们赞美它是那类文化中最完美的一种时,对其他的文化便漠不关心了。因此,所谓进步只是指进步的极点,此外皆不足道;在某种意义上,这是由每个人的喜好所决定的。

文化间的协作

现在让我们从最终的一个观点来讨论问题。设有一位如我们前面提及的赌客,他只下注于最长的序列数(我们所能设想的任何这样的序列),那么他极可能输光他全部钱财。但是,如果赌客间进行协作,就不会是这种结果了:他们赌同样序列的绝对价值,但分散在几个轮盘赌桌上,这样他们便有了将每个赌客结合在一起以得出好结果的便利。因为,如果我只掷得21和22,接下去需要的是23,那么在10桌赌桌上当然比1张桌子上得到这个数字的机会要多得多。

上述情况与诸文化在前后相续中实现其最富累积的形式的历史是十分相似的。这些最终的形式从来不只是些孤立的文

化，而是将各“赌局”结合在一起的文化，不论其愿意还是不愿意，并且是通过各种途径(迁徙、借鉴、商贸交易、战争)来实现我们才设想过的那种模式的协作的。这里我们看到了以为一种文化比另一种文化优越的说法的荒唐。的确，如果只有一种文化，它决不会是“优越的”。就像一个孤立的赌客，只能以少数几个数字作成短序列；在其历史上，长序列“产生”的或然性是十分小的(理论上并不排除其可能性)，这样的个人希望看到或然性实现出来所需的时间，比以整个人类的发展去实现或然性所需的时间，不知要长多少。然而，如前所述，没有一种文化是孤立的。它总是在与其他文化的联合之中，正是这种联合使它能构筑累积的序列。或然性，即在这些序列中的、比其他更长的一个序列，它自然是要靠协作单位的排列、时间上的延续及其多样性才可能显露出来。

这些阐述得出两个结论。在本研究的过程中，我们一再奇怪，人类怎么会在其历史的十分之九的时间里，甚至更长的时间里踏步不前。第一期文明有 20 万年至 50 万年之久，然而生活状况的改变只是最近 1 万年内的事情。如果我们的分析是确切的，那么，这并非是由于旧石器时期的人比其新石器时期的后代要笨、缺少天才，而只是因为，在人类历史上，(达到 n 等级的)结合的出现是需要一段延续的时间(t)的；它可以早早地发生，也可以很晚才出现。这个事情与一个赌客为了见到既定结合出现必须等待掷出一定次数没有什么不同。这个结合可以出现于首次一掷时，也可在第 1000 次、第 100 万次时，或者永不出现。就像赌客一样，人类自始至终没有停止过投机。在并非总是满怀希望、不十分自觉的情况下，人类“建立了文化事业”，把自己投到了并非总有成功回报的文明“行动”中。有时它近乎继往开来，有时它只是把以往的成果调和一下。由于我们对史前社会

的大多数方面陷于无知的状态，遂造成了十分简单化的情况，这却使人们能去描述这一不确定的、多方向的进步。因为那些第二手的思想中给人印象最深刻的地方，不过是把勒瓦罗哇文化的顶峰与穆斯特文化的平庸挂在一起，把奥瑞纳文化和梭鲁特文化的辉煌与马格德林的粗鲁文化、然后与中石器时期各个方面所提供的与之极端差异的东西捏合在一起。

适合于从时间方面去说的一切，也适合于从空间方面去说，不过这必须以不同的方法去表达。我们称之为文明的文化，它必须将各种层次上的发明结合成为一种复合的整体。这种结合的机缘是文化的数量及多样性的作用，借了这种机缘它投入一种共同的战略性制作——常常是不自愿地。我们谈及了数量和多样性。旧世界与被发现前夕的新世界之间的对比，很好地说明了这两个方面的重要性。

文艺复兴之初，欧洲是许多不同影响交汇融合的场所，有希腊、罗马、日耳曼、盎格鲁-萨克逊传统的，也有阿拉伯和中国的影响。哥伦布之前的美洲，从数量上说，也并不享有较少的文化接触。因为美洲诸文化间是有联系的，况且南北美洲合在一起组成了一片极为广袤的大陆。然而，相互滋养的欧洲文化是历时数千年之久的不断分化的产物，而近来才热门的美洲诸文化，则没有充分的时间去发展它的多样性，因而表现出较为同类的样式。因此，尽管我们不能说，墨西哥或秘鲁的文化水平，在其被发现时，比欧洲的要逊色（我们已经看到，在许多方面它还是优于欧洲的），但是也许文化的各种样式的组合较差。前哥伦布时期的文明，虽然不乏令人瞠目的成功，却也步履蹒跚；好像他们有些"盲区"似的。他们也提出关于不确定的形式和发育不全的形式之共存的观点，这比我们所想的较少矛盾。他们那十分僵化而又较少变化的组织，很可能就是他们在一小撮征服者面

前彻底瓦解的原因。其深层原因则可追溯到这样的情况：造成美洲文化“结合”的那些合伙者，他们之间的差异比旧世界人们之间的差异要小。

因此，天生便是的累积性社会和靠其自身而成的累积性社会是没有的。累结性的历史并非某些种族或某些文化的财产，因为那将使它们与其他的种族与文化区分开来。这与其说是源于它们的本性，倒不如说是源于它们的行为。它表达了某种文化的生活方式，这和它们共处的方式是一回事。在这个意义上我们可以说，累积性的历史是具有诸社会群体组成的社会超级组织特征的那些历史的形式，而静止的历史——如果它确实存在过的话——则只是那些封闭社会才有的低级生活方式的标志。

能够对一个人类群体发生作用的、使之不能完全地将自己的本质实现出来的绝对的厄运和唯一的错误，就是离群独处。

人们出于一种通常被视作是有充分理由的企图，常把那些粗笨的、不能令思想满意的东西剔除出去，以证明诸人种和文化对文明的贡献须是合理的。于是各种特征被详尽罗列出来，关于起源的问题被作出详尽的考察，优点就被发现出来了。这种努力尽管其精神可嘉，由于有三方面没讲清，是劳而无功的。第一，对属于这种或那种文化的一种发明的赞誉从来也不是确定的。第二，文化贡献总是能分割成群组的。在这一方面，我们有分别得到的许多有突出影响的东西，其重要性是易于估定的，并且它们也表现出一种有限的特点。烟草出于美洲，这是个事实。但是毕竟说来，并且不管国际研究机构对这个目的的一切良好意图，我们总不能在每次吸烟时对美洲印第安人感激得不得了吧。比起其他那些有用的东西(如橡胶)，烟草只是生活艺术中的一件小小的附属品。它们是给我们带来了一点愉快和满足，

但是如果它们本不存在，我们文明的根子不会因此而动摇。要是这关系到一种很大的需要，我们也是可以知道怎样去把它们找出来，或以某种别的东西去代替它们。

在与其相对的另一方（当然，在两端间有一系列中间形式），则提供了有系统特色的贡献，这种贡献与特殊的方式有关，每个社会选择其中的一些方式以表达和满足人类总体上所追求的东西。这些生活风格（或如讲英语的人所谓"类型"）的独创性和不可替代性是不容否认的，但是他们表现出太多的排他选择，以至于除非放弃自己，人们不容易看到一种文明是如何有望得益于另一种生活风格的。事实上，试图加以调和只可能有两种结果：或者是其中一个体系重组和瓦解；或者是一种根本性的综合，不过这样的话，就出现了第三个体系，它是不能还原为另两个体系的。实际上，问题还不在于去知道一个社会究竟能否从其邻居的生活风格中受益，而是要知道它究竟能否以及在什么程度上理解了邻居和认知了邻居。我们看到过，这个问题是没有确定答案的。

最后，没有得益便不会有贡献。然而，如果有这样一些可以被置于时空中的实际的文化，并且人们对之能说它们已经作出了"贡献"并在继续作出贡献，那么什么是这种"世界文明"，以及这一切贡献所当有的受益者呢？既然它享有同样的实在的各种因素，它便不会是与一切其他文明截然不同的文明。当我们说及世界文明时，我们并非指某个历史时代或某一群人。我们想着的是一个抽象的观念，对之我们加上了一种道德的或者逻辑的价值：道德是在我们为现存社会提出一个目标的情况里；而如果我们打算把从分析得到的不同文化的共同成分归入同一个项目里时，便是逻辑的。在这两种情况里，我们都得承认，所谓世界文明的观念是枯燥、干巴而又缺少理智和情感内容的。我

们有数千年之久的历史，有重要的思想，有过痛苦，也有过欲望，更有创造出文化的那些人的劳动，面对这一切，想去评价文化的贡献，并且只是以世界文明这种还是空洞形式的标准去衡量，这种想法势必会使文化贫乏，会掏尽文化的实质内容，使之成为一具没有血肉的骷髅。

相反，我们已经试图说明，文化的真正贡献不在于列举其特殊的贡献，而是存在于两种文明间的对照的特征。一种既定文化的每个成员面对一切其他文化所能有的、也是应当有的感激之情或谦虚感，只能出于一种单纯的信念：其他的文化在许多方面与他自己的文化是不同的——即使他并不把握这些区别的最终性质，或者(尽管他已十分努力)他只能不完整地理解它。

我们已经把世界文明的观念看作一种极端的理念或者是指明一种复杂过程的简约的方式。如果我们的说明是有效的，那么就不存在——也不能存在——绝对意义的世界文明(但人们却往往在绝对意义上用世界文明这个词)。因为文明意味着具有最大的多样性的文化之间的共存，甚至文明就是这种共存本身。世界文明就是保持其各自独创性的诸文化之间在世界范围里的结合，此外便不能是什么东西了。

进步的双重意义

那么，难道我们没有发现自己正面临着一种奇怪的矛盾吗？用我们所指定的意义的术语而言，我们说，全部文化的进步是诸文化间一种结合的作用。这种结合就是将其历史的发展中每种文化遭遇到的机遇归合到一起(其方式可以是自觉的或不自觉的，自愿的或不自愿的，有意的或偶然的，探索到的或被强迫的)。最后，我们也已承认，诸文化越是多样化，它们之间的结合

便越有成果。这点一旦确立，我们似乎便面临着一种矛盾的情况。因为，全部进步由此而来的这种共同赌博，迟早会使每位赌博者的资源趋于同质化。并且，如果多样性是赌博发动的条件，那么我们将会看到，随着游戏的持续，赢的机会就越小。

对这种不可避免的后果，似乎只存在两种补救的办法。一种是，每位赌客须在他的赌博中提出一种对照的特征。这点是可能的，因为每个社会(即：我们的理论模型中的"游戏者")是由诸群体——宗教、各种职业、经济——的结合构成的，并且社会的赌注是由这些成分的全部赌注构成的。社会的不平等就是这种解决办法的最显著的例子。我们已经选来作为例证的伟大革命，新石器时期革命和工业革命，不仅仅是伴随着社会实体的多样化(恰如斯宾塞所分明看到的那样)，而且还有诸群体间的具有对照性的习俗制度，这尤其是从经济的观点去看。新石器时期的发现很快便导致了社会分化，产生出古代东方的大都市中心，并且出现了国家、城堡和阶级。对此我们已经有了很长时期的观察。并且，对于工业革命也可作出同样的观察。其特别处是出现了无产阶级，并且导致了一种新的更加高级的剥削人类劳动的形式。迄今为止，人们主张把这些社会变革看作是技术变革的结果，在这两者间建立起因果的关系。而如果我们的阐释是正确无误的，那种因果关系说(连同其时间上的相续性)就必须予以摒弃，而采用两种现象间功能的结合的说法(这实际上正是现代科学的普遍倾向)。让我们顺便指出，技术的进步中发展出了人剥削人的现象，这是一种历史的调节作用，承认这个事实，可以使人对他很容易从这些现象的前半截中受到鼓舞而表现出来的自豪，采取一种谨慎的态度。

第二种补救的办法在很大程度上是受制于前一种的。这是把一些新的成员引进联合体，不论是否愿意。不过这次是从外

部引入,其“赌注”与最初联合起来的那些有很大的不同。这种解决办法也曾试过,并且如果“资本主义”这个名称可以等同于整个解决办法的前半部分的话,那么“帝国主义”或“殖民主义”则可用作说明后半部分。19世纪的殖民扩张大大增强了工业的欧洲的力量,去更新——当然不只是为了其独自的利益——一种前进的趋向,要是被奴役民族那时也卷入了这一趋向的话,这会有使资源更快耗尽的危险。

我们看到,这两种情况里,补救的办法或者是通过扩大其内部的多样性,或者是扩充一些新的成员,两者都是扩大联合。归根结底,问题总在于去增加游戏者的数量;换句话说,要返回复杂性和多样性的初始情景。但是我们也看到,这些解决办法只能暂时地延缓其过程。剥削的存在只能在一种结合之内。在主宰和被主宰的群体之间,就有接触,就会引进交换。尽管使他们明显地结合在一起的是一厢情愿的关系,但在他们轮番赌博时,还是要自觉地或不自觉地押上他们的“赌注”;而使他们相对立的那些差别在进程中趋向于被归约。社会的改良,作为一个方面;殖民地人民之逐渐走向独立,作为另一个方面,共同为我们把这一现象展示出来了。尽管在这两个方向上都还有许多路要走,但我们知道,事情将不可避免地向那个方向发展。也许,我们得把世界上政治和社会的反对派的出现看作是第三种解决办法。可以认为,一种每时每刻都在另一种水平上更新着自身的多样化,有可能——通过总是让人瞠目结舌的各种形式——无止境地维系人类生物学的和文化上的存在所依赖的这种不平衡状态。

无论如何,除了把这一过程看作是有矛盾对抗的过程,其余的看法都很难成立。这个矛盾过程可概括为:为了进步,人类必须合作;在这一合作过程中,他们看到了对于他们的贡献的逐

渐的共享,而这些贡献最初的差异性正是使他们的合作成为富有成效和必须的东西。

但是,即使矛盾永无解决之日,人文学科还是必须牢牢记住矛盾的两端,并以此作为神圣的责任担当起来,决不可偏重一方而忽略另一方。当然,应该避免对特殊性的盲目的强调,因为这会把人类的地位定位在一个种族、一种文化或一个社会上去;但是,我们也决不能忘记,人文学科的每一部分也不应该摆脱普遍适用的那些原则;而且,混同于一种单一生活方式的人文学科是不可信的,因为这会是一种僵化的人文学科。

就此而言,诸国际机构的面前有着一项重大的任务,并且肩负着巨大的责任,比我们想象的要复杂得多。因为国际机构的使命是两重性的:它部分地是实行清除的工作,部分地是担负唤醒的工作。国际机构首先必须帮助人文学科,且尽可能无痛苦地、安全地重新吸收这些已死去的多样性,这些多样性是结合模式的无价值的渣滓,它们的存在像是化脓的盲肠,常有感染国际社会实体的危险。如有必要,它们必须被摘掉、切除,以利于其他形式的适应物的生长。

然而,国际机构必定同时也十分强烈地敏感于下列事实,即,为了有与以前的模式同样的功能价值,这些新的模式不能简单地复制它们,又不能表达成同样的类型而不被还原到越来越枯燥——最后导致无用——的结果。正相反,他们必须明白,人文学科富有尚未可预见的可能性,其中的每一点,当其出现时,总会令人吃惊不已;那种进步并不是我们可以在其中高枕无忧的、令人满意地想象出来的"改进了的类似物",而却是充满着冒险、冲突和丑事的。人文学科总是与两种矛盾的过程相斗争,其一是趋向于一致,另一个则要维持或重建多样性。每个时代或每种文化在这个系统(它发现自己介入进去的这个方向)中的地

位便是如此：即似乎两个过程中只有一个是有意义的，后者看似是对前者的否认。但是，要是说——正如人们很想说的——人文学科在建造自己的同时却打垮了自己，这也是出于一种不全面的观点。因为，在这两个平面并且是在两个对立的层面上，我们处理的是两种不同的**建造自己**的方式。

在世界受到单调划一化的威胁的时候，诸国际机构当然不会放松注意保留文化多样性的必要。他们还必须懂得：为了达到这个目标而偏爱当地的传统、使之苟延残喘是不够的。必须加以保留的正是多样性这个事实，而不是由每个时代(没有一个时代能超越自身永恒不败)赋予它的那些历史的内容。我们必须静听麦子的生长，鼓励隐秘的潜在力量、唤醒历史上保留下来的各行各业的人共处同存。对于一切新的、必定要出现的社会表达形式，不论其如何不寻常，我们要准备做到不惊、不厌、不抗。宽恕不是一种只把宽容给予过去和今天的纯思想的立场，它是向前看的一种能动的态度，是对于希望成为的东西的理解和促进。人类文化的多样性在我们的后面、四周，也在我们前面。我们对它所能有的唯一要求(为每个人设计的相应责任)是：每方都以给他方提供更大宽容的方式来实现其自己。